Economica

Amartya Sen

Identità e violenza

Editori Laterza

VISIT…

Amartya Sen.

IDENTITA' E VIOLENZA.

Editori Laterza, Roma-Bari.

Prima edizione 2006.

Traduzione di Fabio Galimberti.

Titolo dell'edizione originale: "Identity and Violence. The Illusion of Destiny".

W.W. Norton & Company, New York-London.

Copyright © 2006, Amartya Sen.

Tutti i diritti riservati.

Proprietà letteraria riservata Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari.

« L'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto» . Nel nuovo libro di Amartya Sen la visione illuminante di un mondo che, indirizzato verso la pratica dello scontro e della violenza, può ancora correggere la propria rotta.

Amartya Sen, Premio Nobel 1998 per l'Economia, è un maestro del pensiero contemporaneo. Rettore del Trinity College di Cambridge, è Lamont University Professor di Economia e Filosofia morale ad Harvard. Le sue opere sono tradotte in tutte le lingue del mondo.

INDICE.

IDENTITA' E VIOLENZA.

Prologo.

Prefazione.

1. La violenza dell'illusione.

2. Dare un senso all'identità.

3. Prigionieri delle civiltà.

4. Affiliazioni religiose e storia islamica.

5. Occidente e Antioccidente.

6. Cultura e cattività.

7. Globalizzazione e voce dei cittadini.

8. Multiculturalismo e libertà.

9. Libertà di pensiero.

Note al capitolo 1.

Note al capitolo 2.

Note al capitolo 3.

Note al capitolo 4.

Note al capitolo 5.

Note al capitolo 6.

Note al capitolo 7.

Note al capitolo 8.

Note al capitolo 9.

***

IDENTITA' E VIOLENZA.

per Antara, Nandana, Indrani e Kabir,

nella speranza di un mondo meno prigioniero dell'illusione

PROLOGO.

Qualche anno fa, mentre ritornavo in Inghilterra dopo un breve viaggio all'estero (all'epoca ero direttore del Trinity College di Cambridge), il funzionario dell'immigrazione all'aeroporto di Heathrow, dopo aver accuratamente esaminato il mio passaporto indiano, mi pose un quesito filosofico di una certa complessità. Osservando il mio indirizzo sul formulario per l'ufficio immigrazione (residenza del direttore, Trinity College, Cambridge), mi chiese se il direttore, di cui evidentemente ero ospite, fosse un mio caro amico. Dovetti soffermarmi a pensare, perché non ero del tutto sicuro di poter affermare di essere amico di me stesso. Dopo aver riflettuto, arrivai alla conclusione che la risposta doveva essere sì, perché mi capita spesso di trattare me stesso in modo discretamente amichevole, e quando dico qualche sciocchezza capisco immediatamente che, con amici come me, non ho bisogno di nemici.

Dal momento che tutte queste elucubrazioni avevano richiesto del tempo, il funzionario dell'immigrazione volle sapere precisamente per quale motivo stessi esitando, e, più nello specifico, se la mia permanenza in Gran Bretagna fosse viziata da qualche irregolarità.

La questione pratica alla fine si risolse, ma la conversazione servì a ricordarmi, se mai ce ne fosse stato bisogno, che l'identità può essere una faccenda complicata. Autoconvincersi che un oggetto è identico a se stesso non richiede ovviamente una grande fatica. Ludwig Wittgenstein, il grande filosofo, fece notare una volta che « non c'è esempio migliore di proposizione inutile» del dire che qualcosa è identico a se stesso, ma proseguiva affermando che la suddetta proposizione, per quanto completamente inutile, è tuttavia « collegata a un certo ruolo svolto dall'immaginazione» .

Se spostiamo la nostra attenzione dal concetto di "essere identici a se stessi"

a quello di "condividere un'identità con altri membri" di un determinato gruppo (che è la forma che assume molto spesso l'idea di identità sociale), la complessità aumenta. Anzi, molte questioni politiche e sociali contemporanee ruotano intorno a rivendicazioni conflittuali di identità disparate che coinvolgono gruppi diversi, poiché la concezione dell'identità influenza, sotto molti e diversi aspetti, il nostro pensiero e le nostre azioni.

Gli eventi violenti e le atrocità degli ultimi anni hanno portato un periodo di terribile confusione e spaventosi conflitti. La politica dello scontro globale è spesso vista come un corollario delle divisioni religiose o culturali esistenti nel mondo. Il mondo, anzi, è visto sempre di più, quanto meno

implicitamente, come una federazione di religioni o di civiltà, ignorando così tutti gli altri modi in cui gli esseri umani considerano se stessi. All'origine di questa idea sta la curiosa supposizione che l'unico modo per suddividere in categorie gli abitanti del pianeta sia sulla base di qualche sistema di ripartizione "unico" e "sovrastante". La suddivisione della popolazione mondiale secondo le civiltà o secondo le religioni produce un approccio che definirei « solitarista»

all'identità umana, approccio che considera gli esseri umani membri soltanto di un gruppo ben preciso (definito in questo caso dalla civiltà o dalla religione, in contrapposizione con la rilevanza un tempo attribuita alla nazionalità o alla classe sociale).

L'approccio solitarista può essere un buon metodo per interpretare in modo sbagliato praticamente qualsiasi abitante del pianeta. Nella nostra vita quotidiana noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi: facciamo parte di tutti questi gruppi. La stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto (preferibilmente in inglese). Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità.

Nessuna di esse può essere considerata l'unica identità o l'unica categoria di appartenenza della persona. L'inaggirabile natura plurale delle nostre identità ci costringe a prendere delle decisioni sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico.

Un ruolo centrale nella vita di un essere umano, quindi, è occupato dalle responsabilità legate alle scelte razionali. Per contro, a promuovere la violenza è la coltivazione di un sentimento di inevitabilità riguardo a una qualche presunta identità unica - spesso belligerante - che noi possederemmo e che apparentemente pretende molto da noi (spesso cose del genere più sgradevole). L'imposizione di una presunta identità unica spesso è una componente fondamentale di quell'arte marziale che consiste nel fomentare conflitti settari.

Sfortunatamente, molti tentativi benintenzionati di mettere un freno a questa violenza sono spesso menomati dalla percezione di un'assenza di possibilità di scelta riguardo alle nostre identità, e questo può rendere molto più difficile sconfiggere la violenza. Quando le prospettive di buoni rapporti tra esseri umani diversi sono viste (come sempre più spesso accade) principalmente in termini di « amicizia tra civiltà» o di « dialogo tra gruppi religiosi» , o di « relazioni amichevoli tra comunità diverse» (ignorando i moltissimi, diversi modi in cui gli individui si relazionano fra di loro), i progetti per la pace vengono subordinati a un approccio che « miniaturizza» gli esseri umani.

E' la nostra comune appartenenza al genere umano a essere messa gravemente in discussione ogni volta che le innumerevoli divisioni esistenti nel mondo vengono unificate in un sistema di classificazione spacciato per dominante, che suddivide le persone sulla base della religione, della comunità, della cultura, della nazione, della civiltà (trattando ognuno di questi criteri come unico criterio valido nel contesto di quel particolare approccio alla guerra e alla pace). Il mondo suddiviso

secondo un unico criterio di ripartizione è molto più conflittuale dell'universo di categorie plurali e distinte che plasma il mondo in cui viviamo. Un'immagine del genere non contrasta soltanto con la buona vecchia convinzione che « noi esseri umani siamo più o meno uguali» (che di questi tempi viene ridicolizzata - non del tutto a sproposito - alla stregua di un'emerita stupidaggine), ma anche con l'idea, meno dibattuta ma molto più plausibile, che siamo "diversamente differenti". La speranza di armonia nel mondo contemporaneo risiede in gran parte in una comprensione più chiara delle pluralità dell'identità umana, e nel riconoscimento che tali pluralità sono trasversali e rappresentano un antidoto a una separazione netta lungo una linea divisoria fortificata e impenetrabile.

Non sono solo le cattive intenzioni a contribuire al caos e alle atrocità che vediamo intorno a noi, ma anche la confusione teorica. L'illusione del destino, in particolare quando è legata a determinate identità uniche o altro (con le relative, presunte implicazioni), alimenta la violenza, sia attraverso le omissioni che attraverso gli atti. Dobbiamo avere piena consapevolezza di possedere molte e distinte affiliazioni, e di poter interagire con ognuna di esse in molti e diversi modi (qualunque cosa dicano gli istigatori e i loro sovreccitati avversari). Abbiamo il margine di manovra per prendere decisioni sulle nostre priorità.

Trascurare la pluralità delle nostre affiliazioni e le necessità di una scelta razionale rende più cupo il mondo in cui viviamo. Ci spinge nella direzione delle terrificanti prospettive dipinte da Matthew Arnold in "Dover Beach":

"And we are here as on a darkling plain

Swept with confused alarms of struggle and flight,

Where ignorant armies clash by night".

[E siamo qui, come in una distesa sempre più buia / spazzati da allarmi confusi di lotta e di fuga, / dove eserciti ignoranti si affrontano nella notte.]

Possiamo fare meglio di così.

PREFAZIONE.

Fu Oscar Wilde a pronunciare l'enigmatica affermazione: « La maggior parte della gente è altra gente» . Sembra uno dei suoi rompicapo più stravaganti, ma in questo caso Wilde difese il suo punto di vista in maniera estremamente convincente: « I loro pensieri sono opinioni di qualcun altro, le loro vite uno scimmiottamento, le loro passioni una citazione» . E' straordinario fino a che punto ci facciamo influenzare dalle persone con cui ci identifichiamo. Odi settari attivamente incoraggiati

possono diffondersi in un lampo, come abbiamo visto recentemente nel Kosovo, in Bosnia, in Ruanda, a Timor, in Israele, in Palestina, in Sudan e in molte altre parti del mondo. Con un'adeguata dose di istigazione, un sentimento di identità con un gruppo di persone può essere trasformato in un'arma potentissima per esercitare violenza su un altro gruppo.

Molti dei conflitti e delle atrocità del mondo sono tenuti in piedi dall'illusione di un'identità univoca e senza possibilità di scelta. L'arte di costruire l'odio assume la forma dell'invocazione del potere magico di una determinata identità, spacciata per dominante, che soffoca le altre affiliazioni e può arrivare anche, in una forma adeguatamente bellicosa, a sopraffare qualsiasi simpatia umana o naturale benevolenza di cui possiamo normalmente essere dotati. Il risultato può essere una violenza elementare, artigianale, oppure una violenza e un terrorismo globali, sofisticati.

L'idea che le persone possano essere classificate unicamente sulla base della religione o della cultura è un'importante fonte di conflitto potenziale nel mondo contemporaneo. La credenza implicita nel potere predominante di una classificazione unica può incendiare il mondo intero. Come ho già detto, una visione del mondo basata su un unico criterio di suddivisione non contrasta soltanto con la buona vecchia convinzione che noi esseri umani siamo più o meno uguali ma anche con l'idea, meno dibattuta ma molto più plausibile, che siamo diversamente differenti. Il mondo viene spesso visto come se fosse un insieme di religioni (o di « civiltà» , o di « culture»), ignorando le altre identità che gli individui possiedono e giudicano importanti, legate alla classe sociale, al genere, alla professione, alla lingua, alla scienza, alla morale e alla politica. Questa tendenza a suddividere in base a un criterio unico provoca molti più conflitti di quanto non faccia l'universo di classificazioni plurali e distinte che da forma al mondo in cui viviamo realmente. Il riduzionismo « alto»

della teoria può dare un grande contributo, spesso senza rendersene conto, alla violenza « bassa» della politica. I tentativi a livello globale di sconfiggere questa violenza, inoltre, risentono spesso di una confusione concettuale analoga, con l'accettazione - esplicita o implicita - di un'identità unica, preliminare a molte delle strade più ovvie per opporsi alla violenza. E la conseguenza può essere che la violenza religiosa non viene combattuta passando attraverso il rafforzamento della società civile (il che sarebbe ovvio), ma schierando una serie di leader religiosi di opinioni apparentemente « moderate» , incaricati di sconfiggere gli estremisti in una battaglia intrareligiosa, ridefinendo in modo adeguato, nel caso, le prescrizioni della religione interessata. Come già accennato, considerare le relazioni interpersonali tra esseri umani unicamente in termini di rapporti tra gruppi, come « amicizia» o « dialogo» fra civiltà o comunità religiose, trascurando gli altri gruppi a cui quegli stessi individui appartengono (sulla base di legami economici, sociali, politici o altro genere di legami culturali), equivale a perdere per strada gran parte dell'importanza della vita umana, equivale a suddividere gli individui in tanti piccoli contenitori.

Gli effetti spiacevoli di questa miniaturizzazione degli individui sono l'argomento principale di questo libro. E' necessario riesaminare, dare una nuova valutazione di argomenti consolidati come la globalizzazione economica, il multiculturalismo politico, il postcolonialismo storico, l'etnicità sociale, il fondamentalismo religioso e il terrorismo globale. Le prospettive di pace nel mondo contemporaneo possono nascere forse dal riconoscimento della natura plurale delle nostre affiliazioni, e nel ricorso alla discussione ragionata in quanto semplici abitanti di un vasto mondo, invece di fare di noi stessi tanti detenuti rigidamente imprigionati in angusti contenitori. Ciò di cui abbiamo bisogno sopra ogni

altra cosa è una comprensione lucida dell'importanza della libertà di cui possiamo disporre nel determinare le nostre priorità. E a questo proposito è indispensabile dare il giusto riconoscimento al ruolo e all'efficacia di una voce pubblica ragionata, all'interno dei singoli paesi e nel mondo intero.

L'idea del libro è nata dalle sei lezioni sull'identità che ho tenuto all'Università di Boston tra il novembre 2001 e l'aprile 2002, aderendo al gentile invito del professor David Fromkin del Pardee Center, un istituto della summenzionata Università che si dedica allo studio degli scenari futuri, e il titolo scelto per quella serie di lezioni era "The Future of Identity". Mutuando un piccolo aiuto da parte di Thomas Stearns Eliot, però, sono riuscito a convincere me stesso che « Il tempo presente e il tempo passato / Sono entrambi presenti nel tempo futuro» ("La terra desolata. Quattro quartetti", Feltrinelli, Milano 2005, p. 95). Una volta portato a termine il libro, il ruolo dell'identità nelle situazioni storiche e contemporanee e i pronostici sull'avvenire avevano assunto un peso equivalente.

Prima di quelle lezioni a Boston, nel novembre 1998, avevo tenuto una lezione pubblica all'Università di Oxford sul ruolo della ragione nella scelta dell'identità, intitolata "Reason Before Identity". Il protocollo della formalissima Romanes Lecture, che si svolge ogni anno all'Università di Oxford (la prima di queste lezioni fu tenuta da William Gladstone nel 1892; Tony Blair ha tenuto la sua nel 1999), mi aveva costretto a lasciare l'aula - in una processione guidata dalle autorità universitarie addobbate in abiti vistosi -

appena pronunciata l'ultima frase (prima che chiunque degli astanti potesse pormi una qualunque domanda). Ciononostante, ho avuto modo di ricevere qualche utile commento successivamente, grazie al piccolo pamphlet che riportava a stampa il testo di quella lezione. Ho fatto riferimento a quella Romanes Lecture per la stesura di questo libro, attingendo sia al mio testo che alle idee che ho ricavato dai commenti ricevuti.

Mi sono stati di grande aiuto le osservazioni e i suggerimenti che ho ricevuto in seguito a numerose altre conferenze da me tenute su una serie di argomenti collegati (con qualche attinenza all'identità), incluse, tra le altre, la conferenza annuale alla British Academy, nel 2000, una conferenza speciale al Collège de France (organizzata da Pierre Bourdieu), le Ishizaka Lectures a Tokyo, una conferenza alla Cattedrale di Saint Paul, la Phya Prichanusat Memorial Lecture al Vajiravudh College di Bangkok, le Dorab Tata Lectures a Bombay e a Delhi, l'Eric Williams Lecture alla Banca centrale di Trinidad e Tobago, la Gilbert Murray Lecture della Oxfam, le Hitchcock Lectures all'Università della California, a Berkeley, la Penrose Lecture alla sede dell'American Philosophical Society e la B.P. Lecture al British Museum, nel 2005. Ho usufruito inoltre delle interessanti discussioni avute in occasione delle presentazioni che ho tenuto negli ultimi anni, in varie parti del mondo: all'Amherst College, all'Università cinese di Hong Kong, alla Columbia University di New York, all'Università di Dacca, all'Università Hitotsubashi di Tokyo, all'Università Koc di Istanbul, al Mount Holyoke College, all'Università di New York, all'Università di Pavia, all'Università Pierre Mendès France di Grenoble, all'Università Rhodes di Grahamstown, in Sudafrica, all'Università Ritsumeikan di Kyoto, all'Università Rovira i Virgili di Tarragona, all'Università di Santa Clara, allo Scripps College di Claremont, all'Università Saint Paul, all'Università Tecnica di Lisbona, all'Università di Tokyo, all'Università di Toronto, all'Università della California a Santa Cruz e all'Università di Villanova, oltre, naturalmente, all'Università di Harvard.

Per i loro utilissimi commenti e suggerimenti, sono in debito con Bina Agarwal, George Akerlof, Sabina Alkire, Sudhir Anand, Anthony Appiah, Homi Bhabha, Akeel Bilgrami, Sugata Bose, Lincoln Chen, Martha Chen, Meghnad Desai, Antara Dev Sen, Henry Finder, David Fromkin, Sakiko Fukuda-Parr, Francis Fukuyama, Henry Louis Gates junior, Rounaq Jahan, Asma Jahangir, Devaki Jain, Ayesha Talal, Ananya Kabir, Pratik Kanjilal, Sunil Khilnani, Alan Kirman, Seiichi Kon-do, Sebastiano Maffettone, Jugnu Mohsin, Martha Nussbaum, Kenzaburo Oe, Siddiq Osmani, Robert Putnam, Mozaffar Qizilbash, Richard Parker, Kumar Rana, Ingrid Robeyns, Emma Rothschild, Carol Rovane, Zainab Salbi, Michael Sandel, Indrani Sen, Najam Sethi, Rehman Sobhan, Alfred Stepan, Kotaro Suzumura, Miriam Teschi, Shashi Tharoor e Leon Wieseltier. Hanno contribuito enormemente alla mia comprensione delle idee del Mahatma Gandhi sull'identità le discussioni avute con il nipote, Gopal Gandhi, scrittore e adesso governatore del Bengala occidentale.

Robert Weil e Roby Harrington, i miei editor della Norton, mi sono stati di immensa utilità, con i loro numerosissimi e importanti suggerimenti, e mi sono servite anche le discussioni con Lynn Nesbit. Amy Robbins ha fatto un superbo lavoro redazionale sul mio manoscritto (tutt'altro che chiaro), e Tom Mayer ha coordinato il tutto in maniera egregia.

Oltre al sostegno ricevuto dall'Università di Harvard, dove insegno, ho utilizzato con profitto anche le strutture del Trinity College, a Cambridge, in particolare durante i mesi estivi. Il Centro di storia ed economia del King's College di Cambridge mi ha aiutato fornendomi una base di ricerca estremamente efficiente; e sono molto grato a Inga Huld Markan per essersi occupata di molti problemi legati alla ricerca. Mi è stato molto utile anche il lavoro di Ananya Kabir al Centro di storia ed economia, su tematiche collegate alla mia.

Ringrazio David Mericle e Rosie Vaughan per la loro eccellente assistenza nella ricerca. Per aver coperto i costi materiali delle mie attività di ricerca, i miei ringraziamenti vanno alla Ford Foundation, alla Rockefeller Foundation e alla Mellon Foundation.

Devo inoltre riconoscere di aver tratto grande beneficio dalle discussioni ad ampio raggio che hanno coinvolto partecipanti provenienti da molti paesi diversi, al World Civilization Forum, organizzato dal governo giapponese nel luglio 2005, e che ho avuto l'onore di presiedere. Mi è stato utile anche il dibattito al forum Glocus et Locus, a Torino, condotto da Piero Bassetti nel 2004, e al Symi Symposium, moderato da George Papandreou e svoltosi nel luglio 2005 a Heraklion, nell'isola di Creta, sul tema (legato a quello che tratto in questo libro) della democrazia globale.

Anche se l'attuale interesse e coinvolgimento dell'opinione pubblica riguardo alle problematiche della violenza globale sono l'effetto di eventi terribilmente tragici e inquietanti, è un bene che questioni del genere ricevano un'attenzione ampia. Essendo convinto che sia di estrema importanza far sentire maggiormente la nostra voce nella costruzione della società civile globale (che è cosa diversa dalle iniziative militari e dalle attività strategiche dei governi e delle alleanze tra governi), mi sento incoraggiato da questi sviluppi interattivi. Questo probabilmente fa di me un ottimista, ma molto dipenderà da come affronteremo la sfida che abbiamo di fronte.

Amartya Sen

Cambridge, Massachusetts, ottobre 2005

Capitolo 1.

LA VIOLENZA DELL'ILLUSIONE.

Lo scrittore afroamericano Langston Hughes, nella sua autobiografia del 1940, intitolata "Nel mare della vita", descrive l'esaltazione che provò mentre partiva da New Yorkper andare in Africa. Gettò in mare i suoi libri americani: « Fu come togliermi dal cuore non uno, ma mille pesi» . Stava andando nella sua « Africa, patria dei negri!» . Presto avrebbe sperimentato « una cosa concreta, da toccarsi e vedere, non semplicemente da leggere in un libro» (1). Un senso di identità può essere fonte non semplicemente di orgoglio e felicità, ma anche di forza e sicurezza nei propri mezzi. Non sorprende che il concetto di identità incontri tanta ammirazione, dal popolare invito ad amare il prossimo alle raffinate teorie del capitale sociale e dell'autodefinizione comunitaria.

Eppure l'identità può anche uccidere, uccidere con trasporto. Un sentimento forte - ed esclusivo - di appartenenza a un gruppo può in molti casi portare con sé la percezione di distanza e divergenza da altri gruppi. La solidarietà all'interno del gruppo può contribuire ad alimentare la discordia tra gruppi.

Potremmo improvvisamente apprendere di non essere semplicemente ruandesi ma più specificamente degli hutu (« odiamo i tutsi»), oppure venire a sapere che non siamo in realtà semplicemente iugoslavi ma serbi (« i musulmani non ci piacciono per niente»). Degli scontri fra indù e musulmani degli anni Quaranta, legati alla politica della "partition", ricordo, nella mia memoria di bambino, la velocità con cui gli esseri umani di gennaio si trasformarono repentinamente negli implacabili indù e negli spietati musulmani di luglio. Centinaia di migliaia perirono per mano di persone che - guidate dai comandanti della carneficina - uccidevano in nome della « propria gente» altre persone. La violenza è fomentata dall'imposizione di identità uniche e bellicose a individui abbindolabili, sostenute da esperti artigiani del terrore.

Il senso di identità può dare un importante contributo alla forza e all'intensità delle nostre relazioni con il prossimo, che può essere rappresentato dai vicini, o dai membri della stessa comunità, o dai concittadini, o dai seguaci della stessa religione. Concentrarci su identità specifiche può servire ad arricchire i nostri legami, può spingerci a fare molto gli uni per gli altri, può aiutarci ad andare al di là delle nostre vite autoreferenziali. I recenti studi sul « capitale sociale» , efficacemente analizzato da Robert Putnam e da altri, hanno evidenziato con sufficiente chiarezza che l'identificazione con altri membri della stessa comunità sociale è in grado di rendere la vita, all'interno di quella comunità, molto migliore; un senso di appartenenza a una comunità viene visto quindi come una risorsa, come un capitale (2). E' un modo di vedere le cose importante, ma è necessario riconoscere anche un altro

fattore, e cioè che, se è vero che un senso di identità può accogliere e unire le persone, è vero anche che può escluderne molte altre senza appello. La comunità ben integrata, i cui abitanti compiono istintivamente le azioni più belle nei confronti gli uni degli altri con la massima premura e solidarietà, può essere la stessa comunità in cui la gente scaglia mattoni contro le finestre degli immigrati trasferitisi in quella regione da altre zone. La calamità dell'esclusione può andare a braccetto con la benedizione dell'inclusione.

Il ricorso alla violenza associato a conflitti di identità sembra ripetersi in tutto il mondo con sempre maggiore persistenza (3). Gli equilibri di potere in Ruanda e in Congo saranno anche cambiati, ma la pratica di prendere di mira un gruppo da parte di un altro gruppo continua a essere vitale. Il dispiegamento di un'aggressiva identità islamica sudanese, unito allo sfruttamento delle divisioni razziali, ha condotto a stupri e uccisioni ai danni di vittime impotenti nella parte meridionale di quello Stato spaventosamente militarizzato.

Israele e Palestina continuano a sperimentare i funesti effetti di identità dicotomizzate, pronte a infliggersi reciprocamente punizioni cariche di odio. La dottrina di al-Qa'ida consiste in gran parte nel coltivare e sfruttare un'identità islamica militante diretta specificamente contro gli occidentali.

E arrivano continuamente notizie, da Abu Ghraib e da altre parti, che le attività di certi soldati americani o britannici spediti a combattere per la causa della libertà e della democrazia comprendono anche le azioni di cosiddetto « ammorbidimento» dei prigionieri, condotte in modi assolutamente disumani.

Possedere un potere illimitato sulla vita di sospetti combattenti nemici, o di presunti miscredenti, traccia una linea divisoria invalicabile fra prigionieri e carcerieri, depositari di identità distinte (« loro sono di un'altra razza rispetto a noi»). E tutto ciò sembra estromettere, il più delle volte, qualsiasi considerazione dell'altro, eclissare gli aspetti meno conflittuali delle persone dall'altra parte della barricata: uno fra tutti, la comune appartenenza alla razza umana.

- "Riconoscere le affiliazioni concorrenti".

Se la concezione del mondo che si basa sull'identità è suscettibile di manipolazioni tanto brutali, dove si può trovare un rimedio? Certo non nel tentativo di sopprimere o soffocare l'invocazione di un'identità in generale. Se non altro perché l'identità può essere una fonte di ricchezza e calore almeno quanto può esserlo di violenza e terrore, e avrebbe poco senso trattare l'identità come se fosse un male a tutti gli effetti. Dobbiamo invece far riferimento all'idea che la forza di un'identità bellicosa può essere contrastata dal potere delle identità "concorrenti". Queste identità possono naturalmente includere l'elemento, comune a chiunque, dell'appartenenza alla razza umana, ma anche le molte altre identità che tutti noi possediamo simultaneamente. Questo conduce ad altri metodi di classificazione delle persone, capaci di mettere un freno allo sfruttamento di un uso particolarmente aggressivo di una categorizzazione specifica.

Un manovale hutu a Rigali può essere spinto a considerarsi solamente un hutu, essere incitato a uccidere i tutsi: eppure non è soltanto un hutu, è anche un abitante di Kigali, un cittadino del Ruanda, un africano, un manovale e un essere umano. Oltre a riconoscere la pluralità delle nostre identità e delle loro diverse implicazioni, c'è l'esigenza, di fondamentale importanza, di comprendere quale ruolo giochi la "scelta" nel determinare il peso e la persuasività di identità specifiche, che sono inevitabilmente diverse.

Sembra abbastanza ovvio, ma è importante considerare che questa illusione riceve un sostegno, benintenzionato ma dagli effetti piuttosto disastrosi, da parte degli esponenti di una serie di rispettate - e altamente rispettabili - scuole di pensiero. Un gruppo che comprende, fra gli altri, i comunitaristi, che considerano l'identità comunitaria non soltanto preminente, ma anche predeterminata, come per natura, senza alcun bisogno di un atto di volontà dell'essere umano (solo di un « riconoscimento» , per usare un concetto molto popolare), e che comprende anche quegli irremovibili teorici culturali che suddividono la popolazione terrestre, senza eccezioni, in tanti piccoli compartimenti ognuno corrispondente a una diversa civiltà.

Nella nostra vita di tutti i giorni, ci consideriamo membri di una serie di gruppi, e a tutti questi gruppi apparteniamo. La cittadinanza, la residenza, l'origine geografica, il genere, la classe, la politica, la professione, l'impiego, le abitudini alimentari, gli interessi sportivi, i gusti musicali, gli impegni sociali e via discorrendo ci rendono membri di una serie di gruppi.

Ognuna di queste collettività, a cui apparteniamo simultaneamente, ci conferisce un'identità specifica. Nessuna di esse può essere considerata la nostra unica identità, o la nostra unica categoria di appartenenza.

- "Vincoli e libertà".

Molti teorici del comunitarismo tendono a sostenere che un'identità comunitaria definitiva è semplicemente una questione di presa di coscienza di sé, che non ha niente a che vedere con la scelta. Risulta però difficile credere che una persona non abbia davvero alcuna possibilità di scelta riguardo al peso relativo da attribuire ai vari gruppi a cui appartiene, e che debba semplicemente « scoprire» la propria identità, come se fosse un fenomeno puramente naturale (allo stesso livello dello stabilire se è giorno o se è notte). In realtà, tutti noi effettuiamo costantemente delle scelte, quantomeno implicite, riguardo alle priorità da assegnare alle nostre varie affiliazioni e associazioni. La libertà di determinare a chi va la nostra lealtà, quali sono le nostre priorità tra i diversi gruppi ai quali apparteniamo, è una libertà particolarmente importante, che abbiamo motivo di riconoscere, di apprezzare e di difendere.

Il fatto che questa scelta esista non vuol dire, naturalmente, che non sia sottoposta a limiti. Al contrario, le scelte vengono sempre effettuate all'interno dei limiti di ciò che è considerato fattibile. La fattibilità, nel caso delle identità, dipenderà dalle caratteristiche individuali e dalle circostanze che

determinano le possibilità alternative che ci sono aperte. Ma tutto ciò non ha niente di particolare. Non è altro che il contesto in cui ogni scelta, in qualsiasi campo, si trova a operare. E' elementare e universale che le scelte di ogni genere, in qualsiasi settore, siano sempre effettuate nell'ambito di determinati limiti. Ad esempio, quando decidiamo che cosa comprare al mercato, difficilmente possiamo ignorare il fatto che esistono limiti alla quantità di denaro che possiamo spendere. Il « limite di budget» , come lo chiamano gli economisti, è onnipresente. Il fatto che ogni acquirente debba fare delle scelte non significa che non esistono limiti di budget, ma semplicemente che le scelte devono essere effettuate "all'interno" del limite di budget a cui l'individuo deve adeguarsi.

Quello che vale per l'economia elementare vale anche per le decisioni politiche e sociali ad alta complessità. Anche quando qualcuno viene inevitabilmente considerato - da se stesso così come dagli altri - come un francese, come un ebreo, come un brasiliano, come un afroamericano, o (specialmente nel contesto delle turbolenze attuali) come un arabo o come un musulmano, questo qualcuno dovrà comunque prendere una decisione sull'esatto peso che riveste per lui quella identità rispetto all'importanza di altre categorie a cui, contestualmente, appartiene.

- "Convincere gli altri".

Anche quando abbiamo le idee chiare sul modo in cui vogliamo vedere noi stessi, potrebbe tuttavia non essere facile convincere gli "altri" a vederci proprio in quel modo. Un individuo non di razza bianca nel Sudafrica dell'apartheid non avrebbe potuto insistere per essere trattato semplicemente come un essere umano, a prescindere dalle sue caratteristiche razziali. Sarebbe stato collocato nella categoria che lo Stato e i membri dominanti della società gli avevano riservato.

La libertà di asserire la nostra identità personale può a volte risultare enormemente limitata agli occhi altrui, indipendentemente da come noi stessi ci vediamo.

Anzi, in certi casi potremmo addirittura non essere del tutto consapevoli del modo in cui gli altri ci identificano, che può differire dalla percezione che abbiamo di noi stessi. Una vecchia storiella italiana - degli anni Venti, quando il fascismo vedeva crescere rapidamente i suoi consensi nel paese - ci fornisce un'interessante lezione al riguardo: la storiella racconta di un reclutatore politico del partito fascista intento a cercare di convincere un contadino socialista a entrare nel partito. « Come potrei» , dice il potenziale iscritto, « entrare nel vostro partito? Mio padre era socialista. Mio nonno era socialista.

Non posso proprio entrare nel partito fascista» . « Che razza di ragionamento è?» , risponde il reclutatore fascista, non del tutto a sproposito. « Che cosa avresti fatto se tuo padre fosse stato un assassino e così tuo nonno? Che cosa avresti fatto in questo caso?» . « Ah, in questo caso» , replica il contadino, « sarei entrato sicuramente nel partito fascista» .

Questo potrebbe essere un caso di attribuzione di identità piuttosto ragionevole, persino benigno, ma in

molti casi l'attribuzione va di pari passo con la denigrazione, che è usata per incitare alla violenza contro la persona vilipesa. « L'ebreo è un uomo» , sosteneva Jean-Paul Sartre in "L'antisemitismo", « che gli altri uomini considerano ebreo; [...] è l'antisemita che "fa" l'ebreo»

(4). Le attribuzioni assegnate possono contenere in sé due distorsioni distinte ma correlate: la rappresentazione distorta di persone appartenenti a una categoria presa di mira e l'insistenza sul fatto che quelle caratteristiche distorte siano i soli aspetti rilevanti dell'identità della persona presa di mira. Per opporsi a un'imposizione esterna, una persona può cercare di opporre resistenza all'attribuzione di determinate caratteristiche e sottolineare le altre identità che possiede, come cercava di fare Shylock, nella frenetica e brillante commedia di Shakespeare: « Un ebreo non ha occhi? Un ebreo non ha mani, membra, sensi, affetti, passioni? Non si nutre dello stesso cibo, non è ferito dalle stesse armi, non va soggetto alle stesse malattie, non si guarisce cogli stessi mezzi, non ha il freddo dello stesso inverno e il caldo della stessa estate d'un cristiano?» (5).

L'asserzione della comune appartenenza al genere umano è stata uno degli elementi di resistenza contro l'attribuzione dall'esterno di identità degradanti, in diverse culture e in diversi momenti storici. Nel poema epico indiano "Mahabharata", che risale a circa duemila anni fa, Bharadvaja, un interlocutore polemico, replica alla difesa del sistema delle caste pronunciata da Bhrigu (una colonna dell'ordine costituito), chiedendo: « A me sembra che siamo tutti influenzati dal desiderio, dalla rabbia, dalla paura, dal dispiacere, dalla preoccupazione, dalla fame e dalla fatica; come possiamo dunque avere differenze di casta?» .

La degradazione non si basa soltanto sulla rappresentazione distorta, ma anche sull'illusione di un'identità unica, che gli altri devono attribuire alla persona in questione al fine di sminuirla. « Una volta c'era un mio io» , ha detto Peter Sellers, l'attore inglese, in una famosa intervista, « ma l'ho fatto rimuovere chirurgicamente» . Una rimozione del genere non è semplice, ma altrettanto radicale è l'impianto chirurgico di un « vero io» da parte di altre persone, determinate a renderci diversi da ciò che pensiamo di essere.

L'attribuzione organizzata di un'identità può preparare il terreno a persecuzioni e lutti.

Inoltre, anche se in particolari circostanze la gente fa fatica a convincere gli altri a riconoscere la rilevanza di identità diverse da quella messa in campo a scopi denigratori (unitamente a descrizioni distorte dell'identità attribuita), non c'è ragione di ignorare queste altre identità in circostanze diverse. Tale concetto si applica, per esempio, agli ebrei che oggi vivono in Israele rispetto a quelli che vivevano in Germania negli anni Trenta. Sarebbe una vittoria a distanza per il nazismo se le atrocità degli anni Trenta avessero precluso per sempre a un ebreo la libertà e la facoltà di invocare qualsiasi identità diversa dall'ebraismo.

Analogamente, va messa in evidenza anche l'importanza della scelta ragionata nel contrastare l'assegnazione di identità uniche e il reclutamento di combattenti da utilizzare nelle sanguinarie campagne volte a terrorizzare le vittime designate. Le campagne pensate per incanalare in un'altra direzione le identità percepite dall'individuo sono state all'origine di molte atrocità, trasformando dall'oggi al domani vecchi amici in nuovi nemici e odiosi personaggi settari in leader politici di primo piano. La necessità di dare il giusto riconoscimento al ruolo della scelta razionale nel pensiero

identitario è quindi un compito al tempo stesso impegnativo e importantissimo.

- "La negazione della scelta e della responsabilità".

Se la scelta è possibile ma si dà per scontato che non lo sia, l'uso della ragione può essere sostituito dall'accettazione acritica di un comportamento conformista, anche il più repellente. Tale conformismo tende tradizionalmente ad avere implicazioni conservatrici, e mette al riparo le usanze e le pratiche consolidate nel tempo dall'analisi intellettuale. Disuguaglianze tradizionali, come la disparità di trattamento nei confronti delle donne nelle società sessiste (o addirittura la violenza nei loro confronti), o la discriminazione contro i membri di altri gruppi razziali, sopravvivono grazie all'accettazione incondizionata delle idee ricevute (inclusi i ruoli subalterni di quelli che per tradizione sono asserviti). Molte pratiche tradizionali e molte identità precostituite si sono sgretolate appena sono state sottoposte ad analisi e messe in discussione. Le tradizioni possono mutare anche all'interno di un paese e di una cultura specifici. Vale forse la pena ricordare che il saggio di John Stuart Mill, "L'asservimento delle donne", pubblicato nel 1874, fu considerato da molti dei suoi lettori inglesi come la prova definitiva della sua eccentricità, e in realtà l'interesse verso l'argomento era talmente limitato che fu l'unico libro di Mill che finì per far perdere soldi al suo editore (6).

L'accettazione incondizionata di un'identità sociale non sempre, tuttavia, ha implicazioni tradizionalistiche. Può dipendere anche da un radicale ridirezionamento dell'identità, da spacciare poi come esempio di un'asserita « scoperta» , in cui la scelta razionale non gioca alcun ruolo. Un'operazione simile ha una straordinaria capacità di fomentare la violenza. Tra gli sgradevoli ricordi degli scontri fra indù e musulmani nell'India degli anni Quaranta, a cui ho accennato precedentemente, rammento di aver assistito - con gli occhi sbigottiti di un bambino - alle imponenti mutazioni dell'identità che fecero seguito alla politica della divisione. Quelle identità che prima erano sentite da tantissime persone - l'identità di indiani, di abitanti del subcontinente indiano, di asiatici o di membri della razza umana - sembrarono lasciare il posto - quasi repentinamente - all'identificazione settaria con la comunità induista, con la comunità musulmana, con la comunità sikh. La carneficina che ne seguì aveva molte somiglianze con il comportamento elementare del gregge, in cui la gente è indotta a « scoprire» un'identità belligerante che prima non si conosceva, senza sottoporre il processo a un'analisi critica. Le stesse persone diventavano improvvisamente diverse.

- "Imprigionati nelle civiltà".

Un utilizzo significativo di questa immaginaria unicità identitaria è visibile nel concetto di classificazione elementare che fa da sfondo intellettuale alla dibattutissima tesi dello « scontro di

civiltà» , che recentemente trova molti sostenitori, in particolare dopo la pubblicazione del saggio di Samuel Huntington, "Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale" (1). Il problema di questo approccio nasce dal criterio di classificazione univoco adottato, ben prima di arrivare alla questione se tale scontro sia reale o meno.

Anzi, la tesi di uno "scontro" di civiltà svolge una funzione concettuale parassitaria rispetto alla forza dominante di una "classificazione" unica che prende a parametro i cosiddetti confini tra civiltà, che guarda caso ricalcano quasi esattamente le divisioni religiose, alle quali è dedicata un'attenzione particolare. Huntington mette a confronto la civiltà occidentale con la « civiltà islamica» , la « civiltà induista» , la « civiltà buddista» e così via. I presunti conflitti fra differenze religiose sono incorporati in una visione, nettamente delineata, di un unico elemento di divisione, rigido e prevalente.

In realtà, ovviamente, gli abitanti del pianeta possono essere suddivisi secondo molti altri sistemi di classificazione, ognuno dei quali ha una qualche rilevanza - spesso considerevole - nella nostra esistenza: la nazionalità, la collocazione geografica, la classe sociale, l'occupazione, lo status sociale, la lingua, le opinioni politiche e molti altri. Se negli ultimi anni le categorie religiose hanno ricevuto una grande attenzione, non è pensabile che le altre distinzioni vengano cancellate, né tanto meno che la religione venga considerata come l'unico sistema rilevante per classificare gli abitanti del pianeta. Quando si suddivide la popolazione della Terra tra quelli appartenenti al « mondo islamico» , quelli appartenenti al « mondo occidentale» , quelli appartenenti al « mondo induista» , quelli appartenenti al « mondo buddista» eccetera, il potere divisorio del sistema di classificazione scelto è implicitamente usato per collocare saldamente le persone all'interno di un unico, rigido insieme di contenitori. Altri criteri di suddivisione (per esempio fra ricchi e poveri, fra membri di classi diverse e professioni diverse, fra persone di diverse idee politiche, fra diverse nazionalità e collocazioni geografiche, fra gruppi linguistici eccetera) finiscono tutti sovrastati da questo presunto metodo primario di considerare le differenze tra le persone.

La tesi dello scontro di civiltà inizia a mostrare i suoi limiti ben prima di arrivare alla questione dell'inevitabile scontro: il problema è già nella presunzione della rilevanza univoca di un unico criterio di classificazione. La stessa domanda « Esiste uno scontro fra civiltà?» si fonda sul presupposto che l'umanità possa essere classificata in via preferenziale in civiltà distinte e separate, e che le relazioni "tra esseri umani differenti" possano essere in qualche modo considerate, senza nuocere più di tanto alla comprensione, in termini di rapporti "tra civiltà differenti". Il difetto fondamentale di questa tesi sta molto più a monte dell'interrogativo sulla necessità di questo "scontro" tra civiltà.

Questa visione riduzionista si combina tradizionalmente, ahimè, con una percezione piuttosto nebulosa della storia, che trascura innanzitutto la portata delle diversità "interne" nell'ambito di queste civiltà e, in secondo luogo, l'estensione e l'influenza delle "interazioni" - intellettuali così come materiali - che travalicano i confini regionali delle cosiddette civiltà (ne parleremo più approfonditamente nel terzo capitolo). E la sua capacità di confondere può finire con l'intrappolare non soltanto coloro che sono disposti a sostenere la tesi dello scontro (categoria che va dagli sciovinisti occidentali ai fondamentalisti islamici), ma anche coloro che vorrebbero "contestarla" ma che cercano di replicare a essa rimanendo negli angusti limiti dei suoi criteri prestabiliti di riferimento.

Un simile modo di pensare ha dei limiti che costituiscono un'insidia anche per i progetti di « dialogo

tra civiltà» (che di questi tempi sembra molto ricercato), oltre che per le teorie di uno scontro fra civiltà. L'obiettivo nobile ed elevato di perseguire l'amicizia tra le persone, nel momento in cui viene visto in un'ottica di amicizia tra civiltà, riduce repentinamente le molte sfaccettature degli esseri umani a una dimensione soltanto, mettendo la museruola a quella varietà di legami che, per molti secoli, hanno fornito terreno fertile e variegato a interazioni transnazionali, in campi come le arti, la letteratura, la scienza, la matematica, i giochi, la politica e altre sfere di comune interesse per gli esseri umani. Tentativi benintenzionati di perseguire la pace nel mondo possono avere conseguenze estremamente controproducenti quando sono basati su una visione fortemente illusoria dell'umanità.

- "Oltre una semplice federazione di religioni".

Affidarsi sempre di più a una classificazione degli abitanti del pianeta basata sulla religione tende anche a rendere la risposta dell'Occidente al terrorismo e al conflitto globale particolarmente inefficace. Il rispetto per gli « altri»

viene mostrato elogiando i loro libri religiosi, invece che tenendo in considerazione i tanti coinvolgimenti e i tanti successi, sia in campo religioso che in altri campi, nati dall'interazione di persone diverse in un mondo che agisce e si influenza reciprocamente. Messa di fronte a quello che viene definito « terrorismo islamico» , nell'approssimativo vocabolario della politica globale contemporanea, la forza strategica della politica occidentale è indirizzata sostanzialmente a cercare di definire - o ridefinire - l'islam.

Concentrarsi soltanto sulla classificazione religiosa, peraltro, oltre a trascurare altre importanti idee e interessi che sono all'origine delle azioni delle persone, ha anche l'effetto di amplificare, in generale, la voce dell'autorità religiosa. Gli esponenti del clero islamico, ad esempio, vengono trattati come i portavoce ufficiali del cosiddetto mondo islamico, nonostante moltissime persone di religione musulmana la pensino in modo radicalmente differente rispetto a ciò che propone questo o quel "mullah". Con buona pace delle nostre "diverse diversità", il mondo d'improvviso viene visto non come un insieme di persone, ma come una federazione di religioni e civiltà. In Gran Bretagna, una visione confusa di quello che dovrebbe essere una società multietnica ha portato a incoraggiare lo sviluppo di scuole islamiche, scuole induiste, scuole sikh e così via, finanziate dallo Stato, in aggiunta alle preesistenti scuole cristiane anch'esse finanziate con fondi statali, collocando i bambini nell'ambito delle affiliazioni uniche ben prima che arrivino ad avere la capacità di operare scelte razionali riguardo ai diversi sistemi di identificazione in gara per ottenere la loro attenzione. In tempi più remoti, le scuole confessionali, in Irlanda del Nord, avevano alimentato il distanziamento politico fra cattolici e protestanti, secondo una ripartizione conflittuale assegnata fin dall'infanzia, e ora viene consentita, e anzi incoraggiata, la stessa predeterminazione di identità « scoperte» , seminando ancora più alienazione in un segmento differente della popolazione britannica.

La classificazione per religioni o per civiltà può ovviamente rappresentare anche una fonte di distorsione a scopi violenti. Può assumere ad esempio la forma di convinzioni grossolane,

perfettamente esemplificate dalla stentorea frase, ormai famosissima, del tenente generale americano William Boykin, che descriveva la sua battaglia contro i musulmani con disarmante rudezza: « Io so che il mio Dio è più grande del loro» , affermando inoltre che il Dio cristiano « era un vero Dio e [quello dei musulmani] era un idolo» (8). L'idiozia di un'intolleranza tanto ottusa è fin troppo facile da diagnosticare, e per questo motivo, secondo me, questo genere di missili, goffamente lanciati a casaccio, non può provocare grandi danni. Un problema molto più serio, invece, è rappresentato dalla politica ufficiale dell'Occidente, che ricorre a sofisticati « missili telecomandati» : questi presentano in superficie un'immagine più nobile, nel loro tentativo di ammansire gli attivisti islamici tramite la strategia, apparentemente benigna, di cercare di dare una definizione appropriata dell'islam. Questi « missili» cercano di distogliere i terroristi islamici dalla violenza insistendo sul fatto che l'islam è una religione di pace, e che un « vero musulmano» dev'essere un individuo tollerante (« esci di qui e non fare guerra»). Respingere una visione conflittuale dell'islam è senza dubbio corretto ed è di particolare importanza in questo momento, ma è necessario anche chiedersi se sia davvero indispensabile o utile cercare di definire in termini prevalentemente politici come dovrebbe essere un « vero musulmano» (9).

- "I musulmani e la diversità intellettuale".

La religione di un individuo non deve necessariamente essere la sua identità esclusiva e onnicomprensiva. L'islam in particolare, in quanto religione, non cancella la facoltà per i musulmani di effettuare scelte responsabili in molti ambiti dell'esistenza. Al contrario: un musulmano può assumere un atteggiamento conflittuale e un altro può essere assolutamente tollerante nei confronti dell'eterodossia senza che per questo nessuno dei due cessi di essere musulmano.

La risposta al fondamentalismo islamico e al terrorismo ad esso legato diventa poi particolarmente confusa quando non si riesce a fare distinzioni fra la storia dell'islam e la storia dei musulmani. I musulmani, come il resto della popolazione mondiale, svolgono molte attività diverse, e non tutte le loro priorità e i loro valori devono necessariamente essere collocati nell'ambito della loro identità unica di islamici (tornerò più approfonditamente su questo punto nel quarto capitolo). Non sorprende affatto che i portabandiera del fondamentalismo islamico vogliano sopprimere tutte le altre identità dei musulmani, che vogliano che essi siano soltanto islamici. Ma è alquanto strano che coloro che vogliono superare le tensioni e i conflitti legati al fondamentalismo islamico sembrino anch'essi incapaci di vedere i musulmani in qualsiasi forma che non sia unicamente il loro essere islamici, combinando questo atteggiamento con i tentativi di ridefinire l'islam, invece di considerare la natura multidimensionale e la diversità degli esseri umani di religione islamica.

Le persone si vedono - e a ragione - in molti modi diversi. Ad esempio, un musulmano del Bangladesh non è soltanto un musulmano, ma anche un bengalese e un cittadino del Bangladesh, di solito è orgoglioso della lingua, della letteratura e della musica bengalese, per non parlare delle altre identità che può avere, legate alla classe sociale, al genere, all'occupazione, alla politica, ai gusti

estetici e così via. La separazione del Bangladesh dal Pakistan non ebbe nulla a che fare con la religione, dal momento che il grosso della popolazione, nelle due parti del Pakistan unito, condivideva la stessa religione, l'islam. Il movimento separatista nasceva da questioni legate alla lingua, alla letteratura, alla politica.

Allo stesso modo, non esiste alcuna ragione empirica perché i difensori del passato islamico, o della tradizione araba, debbano concentrare la loro attenzione unicamente sulle convinzioni religiose, e non anche sulla scienza e la matematica, settori a cui le società arabe e islamiche hanno dato un grande contributo e che potrebbero entrare anch'essi a far parte dell'identità di un musulmano o di un arabo. Le classificazioni grossolane, ignorando questa tradizione, tendono a mettere scienza e matematica nel paniere della « scienza occidentale» , lasciando gli altri popoli a scavare nella profondità della religione per tirar fuori qualche motivo di orgoglio. Se il maldisposto attivista arabo di oggigiorno può andare fiero solo della purezza dell'islam, invece che della grande e variegata ricchezza della storia araba, in buona parte lo si deve agli spiriti bellicosi delle due parti, che fissando come unica priorità la religione hanno fortemente contribuito a incarcerare le persone nella gabbia di un'identità unica.

Persino la frenetica ricerca da parte dell'Occidente del « musulmano moderato»

confonde moderazione nelle opinioni politiche con moderazione nella fede religiosa. Una persona può avere una forte fede religiosa - islamica o di qualsiasi altra confessione - e al tempo stesso avere opinioni politiche tolleranti. L'imperatore Saladino, che combatté valorosamente per l'islam nelle Crociate del dodicesimo secolo, poteva offrire, senza alcuna contraddizione, un posto d'onore nella sua corte reale in Egitto a Maimonide, illustre filosofo ebreo fuggito da un'Europa intollerante. Mentre, alla fine del sedicesimo secolo, l'eretico Giordano Bruno veniva messo al rogo a Campo de' Fiori, a Roma, il Gran Moghul Akbar (nato musulmano e morto musulmano) aveva appena portato a termine, ad Agra, il suo grande progetto di codificare i diritti delle minoranze, compresa la libertà religiosa per tutti.

Il punto che vale la pena sottolineare è che, se Akbar era libero di portare avanti le sue politiche liberali senza cessare di essere musulmano, ciò non significa che quel liberalismo faccia parte delle prescrizioni - né naturalmente delle proibizioni - dell'islam. Un altro imperatore Moghul, Aurangzeb, poteva negare i diritti delle minoranze e perseguitare i non musulmani continuando a essere musulmano, esattamente come Akbar non smetteva di essere musulmano in virtù della sua politica pluralista e tollerante.

- "Le fiamme della confusione".

L'insistenza, anche solo implicita, sulla natura univoca, senza possibilità di scelta, dell'identità umana, non è soltanto riduttiva per noi tutti, ma ha anche effetti incendiari nel mondo. L'alternativa alle divisioni causate da un criterio di classificazione predominante sugli altri non è sostenere irrealisticamente che siamo tutti uguali. Cosa che non siamo. La principale speranza di armonia nel

nostro tormentato mondo risiede semmai nella pluralità delle nostre identità, che si intrecciano l'una con l'altra e sono refrattarie a divisioni drastiche lungo linee di confine invalicabili a cui non si può opporre resistenza. La natura di esseri umani che tutti ci contraddistingue viene messa a dura prova quando le nostre differenze vengono ridotte a un sistema artificiale di classificazione unico e predominante.

La menomazione peggiore avviene forse quando viene trascurato - e negato - il ruolo della scelta razionale, che è una diretta conseguenza del riconoscimento delle nostre identità plurali. L'illusione dell'identità unica è molto più foriera di divisioni che non l'universo di classificazioni plurali e variegate che caratterizza il mondo in cui viviamo realmente. La debolezza descrittiva dell'unicità senza scelta ha l'effetto di impoverire gravemente la forza e la portata del nostro ragionamento sociale e politico. L'illusione del destino esige un prezzo straordinariamente pesante.

Capitolo 2.

DARE UN SENSO ALL'IDENTITA'.

Vidiadhar Shiva Naipaul, in un passaggio indimenticabile del suo romanzo "Nel sud", esprime il timore di perdere il proprio passato e la propria identità storica nel "melting pot" del presente.

"Nel 1961, mentre viaggiavo nei Caraibi per scrivere il mio primo libro di viaggio, ricordo ancora il trauma, il senso di smarrimento e di annientamento spirituale che provai quando conobbi alcuni indiani martinicani e mi resi conto che erano stati assorbiti dalla Martinica, che non avevo possibilità di partecipare alla visione del mondo di queste persone, la cui storia era stata in qualche momento simile alla mia, ma che ora, dal punto di vista razziale e sotto altri aspetti, era radicalmente diversa" (1).

Inquietudini di questo genere non sono semplicemente il segnale di un'angoscia e di un turbamento; indicano anche, in maniera rivelatrice, l'importanza positiva e costruttiva che la gente tende ad associare a una storia comune e a un senso di affiliazione basato su questa storia.

Ma la storia e il background non sono l'unica maniera di vedere noi stessi e i gruppi ai quali apparteniamo. Esiste una gran quantità di categorie diverse a cui apparteniamo simultaneamente. Io posso essere al tempo stesso un asiatico, un cittadino indiano, un bengalese con antenati del Bangladesh, residente in America e in Gran Bretagna, economista, filosofo a tempo perso, scrittore, sanscritista, convinto assertore del laicismo e della democrazia, uomo, femminista, eterosessuale, difensore dei diritti dei gay e delle lesbiche, con uno stile di vita non religioso, di famiglia induista, non

bramino, che non crede nella vita dopo la morte (e nemmeno, nel caso vogliate saperlo, in una vita prima della morte). E' solo un piccolo campione delle diverse categorie a cui posso appartenere simultaneamente, ma esistono ovviamente molte altre categorie di appartenenza che, a seconda delle circostanze, mi possono influenzare e coinvolgere.

Appartenere a ognuno di questi gruppi può essere importante, a seconda del contesto specifico. Quando questi gruppi competono fra di loro per avere più attenzione e ottenere la priorità (non necessariamente è così, fra le esigenze di diverse appartenenze può anche non esserci conflitto), l'individuo deve prendere una decisione sul peso relativo da attribuire alle rispettive identità, che dipenderà, di nuovo, dalla specifica natura del contesto. Ci sono due distinti problemi a questo riguardo. Il primo consiste nel riconoscere che le identità sono in larga misura plurali, e che l'importanza di un'identità non deve necessariamente cancellare l'importanza delle altre. Il secondo è che una persona deve fare delle scelte - esplicite o implicite - sul peso relativo da attribuire, in un particolare contesto, alle divergenti fedeltà e priorità, che possono essere in competizione tra loro per avere la precedenza.

Identificarsi con gli altri, sotto diversi e numerosi aspetti, può essere di estrema importanza per vivere in una società. Non è sempre semplice, però, persuadere gli analisti sociali ad assumere posizioni convincenti sul concetto di identità. In particolare, nell'analisi economica e sociale tradizionale sono particolarmente diffusi due diversi tipi di riduzionismo.

Uno può essere chiamato « indifferenza per l'identità» , e si traduce nell'ignorare, o nel trascurare completamente, l'importanza di un sentimento di identità con altre persone riguardo ciò a cui diamo valore e come ci comportiamo. Ad esempio, gran parte della teoria economica contemporanea procede come se, nello scegliere i propri scopi, i propri obiettivi e le proprie priorità, la gente non avesse - o lo considerasse trascurabile - alcun sentimento di identità con altri da sé. John Donne mette in guardia sul fatto che « nessun uomo è un'isola, completo in sé» , ma gli esseri umani ipotizzati dalla teoria economica pura spesso si considerano più o meno « completi in sé» .

Un diverso tipo di riduzionismo, di segno opposto a quello precedente e che potremmo chiamare dell'« affiliazione unica» , parte dal presupposto che qualsiasi persona appartenga prevalentemente, a tutti i fini pratici, a una collettività soltanto, niente di più e niente di meno.

Naturalmente noi sappiamo che in realtà qualsiasi essere umano appartiene a molti gruppi diversi, in virtù della nascita, delle associazioni e delle alleanze. Ognuna di queste identità di gruppo può dare all'individuo - e a volte lo fa effettivamente - un senso di affiliazione e fedeltà. Ciononostante, l'idea di un'affiliazione unica gode, anche solo implicitamente, di un'incredibile popolarità presso numerosi gruppi di studiosi della società. A quanto sembra, subiscono il suo fascino sia i teorici del comunitarismo che quegli studiosi di politica culturale che amano dividere la popolazione mondiale in civiltà.

Considerare una persona saldamente incastrata in un'affiliazione, e in una soltanto, annulla i complessi intrecci fra molteplici gruppi e fedeltà multiple, rimpiazzando la ricchezza di una vita umana piena con una formula circoscritta che insiste sul fatto che ogni persona è « collocata» soltanto in un unico compartimento organico.

Una cosa è sicura: l'ipotesi di identità unica non è semplicemente l'ingrediente base di molte teorie sull'identità; è anche, come ho già illustrato nel primo capitolo, un'arma spesso usata da militanti settari che vogliono che gli individui a cui essi si rivolgono ignorino qualsiasi altro collegamento suscettibile di raffreddare la loro fedeltà al gregge appositamente designato.

L'incitamento a ignorare qualsiasi affiliazione e fedeltà diverse da quelle che emanano da un'unica e restrittiva identità può essere profondamente ingannevole, e può anche contribuire ad accrescere la tensione sociale e la violenza (2).

Data la diffusione di questi due tipi di riduzionismo nel pensiero economico e sociale contemporaneo, vale la pena soffermarci su entrambi.

- "L'indifferenza per l'identità e lo « sciocco razionale» ".

Cominciamo dall'indifferenza per l'identità. Ipotizzare individui grettamente egoisti dev'essere evidentemente sembrato « naturale» a molti economisti moderni, e a rendere questa ipotesi ancora più stravagante provvede un'altra affermazione, anch'essa piuttosto diffusa, secondo cui questo sarebbe ciò che la « razionalità» - niente meno - invariabilmente richiede. E' un argomento - che si vorrebbe incontrovertibile - in cui ci imbattiamo troppo di frequente. Viene espresso con una domanda: « Se non fosse stato nel tuo interesse, perché avresti scelto di fare quello che hai fatto?» . Uno scetticismo saccente che trasforma in colossali idioti personaggi del calibro di Mohandas Gandhi, Martin Luther King junior, Madre Teresa e Nelson Mandela, e in idioti un po' meno colossali il resto della popolazione, ignorando completamente la varietà di motivazioni che muovono gli esseri umani che vivono in una società, con diverse affiliazioni e diversi impegni. L'essere umano egoista, con un solo obiettivo in mente, che fornisce le basi comportamentali di molte grandi teorie economiche, viene spesso edulcorato ricorrendo a una nomenclatura più nobile, con definizioni quali « l'uomo economico» o « l'agente razionale» .

Naturalmente, i critici di questo ipotetico comportamento economico, egoistico e monotematico, non sono mancati (perfino Adam Smith, considerato spesso come il padre fondatore dell'« uomo economico» , aveva espresso scetticismo nei confronti di una simile ipotesi), ma gran parte della teoria economica moderna procede come se tali dubbi fossero preoccupazioni marginali e potessero essere facilmente ignorati (3). Negli ultimi anni, tuttavia, queste critiche generali hanno ricevuto nuova linfa dai risultati di giochi sperimentali e altri test comportamentali, che hanno evidenziato seri contrasti fra il modello ipotetico di egoismo puro con affiliazione unica e il modo in cui la gente si comporta realmente. Queste osservazioni scientifiche hanno rafforzato empiricamente i dubbi concettuali sulla coerenza e la sostenibilità dell'impostazione mentale ipotetica di questo genere di individuo focalizzato su un solo obiettivo, per via dei limiti filosofici e psicologici impliciti in questa incapacità di distinguere tra quesiti completamente diversi come: « Che cosa dovrei fare?» , « Che cosa mi conviene maggiormente?» , « Quali scelte saranno più utili per conseguire gli obiettivi che mi sono proposto?» , « Che cosa dovrei scegliere razionalmente?» . Un individuo che agisce con perfetta

coerenza e perfetta prevedibilità, ma che non riesce "mai" a dare risposte diverse a queste domande così varie può essere considerato una sorta di « sciocco razionale» (4).

E' particolarmente importante, in questo contesto, cercare di incorporare la percezione e la visione dell'identità nella caratterizzazione delle preferenze e del comportamento in economia (5). Nella recente letteratura di settore, ciò è avvenuto in diversi modi. Tenere conto dei sentimenti di identità con altri in un gruppo condiviso - e dell'azione di quelli che l'economista George Akerlof chiama « filtri di lealtà» - può influenzare enormemente il comportamento degli individui e le loro interazioni, che possono assumere una gran quantità di forme distinte (6).

Ovviamente, è necessario chiarire che rifiutare l'idea di un comportamento puramente egoistico non indica che le azioni di un individuo siano necessariamente influenzate da un sentimento di identità con gli altri. E'

possibile che il comportamento di una persona sia governato da altri tipi di considerazioni, come l'aderenza a determinate norme di condotta accettabile (come l'onestà finanziaria o un sentimento di equità), o dal suo senso del dovere - o di responsabilità fiduciaria - verso altre persone con le quali non esiste nessuna identificazione evidente. Ciononostante, un sentimento di identità con gli altri può rappresentare un'influenza molto importante - e piuttosto complessa - sul comportamento di un individuo, che può facilmente comportarsi in maniera contraria a quello che sarebbe nel suo stretto interesse.

E' una questione ampia, collegata a sua volta a un'altra questione, cioè il ruolo della selezione evolutiva di quelle norme comportamentali che possono giocare un ruolo strumentale importante (7). Se un sentimento di identità porta al successo di gruppo, e attraverso ciò a un miglioramento individuale, questo incoraggerà e farà moltiplicare le modalità di comportamento collegate all'identità. I concetti di identità possono essere importanti sia nella scelta "riflessiva" che nella selezione "evolutiva", e le combinazioni di questi due fattori - che mescolano riflessione critica ed evoluzione selettiva - possono inoltre condurre, ovviamente, alla prevalenza di un comportamento influenzato dall'identità. E' arrivato il momento di scalzare la tesi dell'« indifferenza dell'identità» dalla posizione che ha occupato fino ad ora in una parte sostanziale della teoria economica tessuta intorno al concetto dell'« uomo economico» , e anche nella teoria politica, giuridica e sociale (spesso per ammirazione emulativa - una forma sincera di adulazione - della teoria economica della cosiddetta scelta razionale).

- "Affiliazioni plurali e contesti sociali".

Soffermiamoci ora sul secondo tipo di riduzionismo: l'ipotesi dell'esistenza di un'affiliazione unica. Siamo tutti coinvolti individualmente, nelle nostre rispettive esistenze, in identità di diverso genere in contesti disparati, identità che nascono dal nostro background, o dai nostri legami sociali o dalle nostre attività sociali. Ho già affrontato la questione nel primo capitolo, ma forse vale la pena di ribadire

questo punto. Lo stesso individuo, per fare un esempio, può essere cittadino britannico, originario della Malaysia, con caratteristiche razziali cinesi, agente di borsa, non vegetariano, asmatico, linguista, appassionato di body-building, poeta, contrario all'aborto, appassionato di bird-watching, astrologo e convinto che Darwin sia stato creato da Dio per mettere alla prova gli ingenui.

Apparteniamo a molti gruppi diversi, in un modo o nell'altro, e ognuna di queste collettività è in grado di conferire a un individuo un'identità potenzialmente importante. Potremmo dover decidere se un particolare gruppo di cui facciamo parte sia importante o meno per noi. Due esercizi differenti, anche se correlati, entrano in gioco: 1) decidere quali sono le identità rilevanti, e 2) soppesare l'importanza relativa di queste diverse identità. Entrambi i compiti esigono il ricorso alla scelta razionale.

La ricerca di un metodo unico per classificare le persone a fini di analisi sociale non è, naturalmente, una novità. Anche il raggruppamento politico degli individui in lavoratori e non lavoratori, a cui ha fatto abbondantemente ricorso la letteratura socialista classica, possedeva questa elementare caratteristica.

Il fatto che una bipartizione in due classi della società possa avere effetti ingannevoli ai fini dell'analisi socioeconomica (anche per quelle persone che si battono a favore dei diseredati della società) è adesso ampiamente riconosciuto, e forse vale la pena, in questo contesto, ricordare che lo stesso Karl Marx aveva criticato severamente questa identificazione univoca nel suo saggio "Critica al programma di Gotha" del 1875 (un quarto di secolo dopo "Il manifesto del partito comunista"). La critica di Marx al piano d'azione proposto dal partito operaio tedesco (il « Programma di Gotha») includeva fra le altre un'argomentazione contro la tendenza a vedere i lavoratori « solamente» come lavoratori, ignorando le loro diversità di esseri umani:

« [G]li individui disuguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero disuguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato "determinato": per esempio, nel caso dato, "soltanto come operai", e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa» (8).

La visione dell'affiliazione singola è difficile da giustificare sulla base del puro e semplice presupposto che qualsiasi persona appartenga a un gruppo e a uno soltanto. E' palese che ognuno di noi appartiene a molti gruppi. E non è sufficiente a legittimarla neanche la tesi che, nonostante la pluralità di gruppi di cui qualsiasi individuo fa parte, esiste, in ogni situazione, un gruppo che per quell'individuo possiede una preminenza naturale sugli altri, e che questi pertanto non ha la possibilità di decidere autonomamente riguardo all'importanza relativa delle sue diverse categorie di appartenenza.

Dovrò ritornare più avanti sulla questione delle appartenenze multiple e del ruolo della scelta nella concezione dell'identità, ma per il momento vale la pena osservare che, nella variazione dell'importanza relativa delle identità, possono entrare in gioco anche significative influenze esterne:

non tutto dipende esclusivamente dalla natura della scelta razionale. Questo chiarimento è necessario, perché bisogna comprendere il ruolo che interpreta la scelta dopo aver preso in considerazione le altre influenze che restringono o limitano le scelte che è possibile effettuare.

Tanto per cominciare, l'importanza di una particolare identità dipenderà dal contesto sociale. Ad esempio, se si va a una cena, la propria identità di vegetariano potrebbe avere maggiore importanza della propria identità di linguista, mentre quest'ultima potrebbe essere rilevante se si pensasse di andare a una conferenza di studi linguistici. Questa variabilità non riabilita in alcun modo l'ipotesi di un'affiliazione unica, ma illustra la necessità di considerare il ruolo della scelta in base al contesto.

Inoltre, non tutte le identità devono necessariamente avere un'importanza duratura. Anzi, a volte un gruppo identitario può avere un'esistenza altamente effimera ed estremamente contingente. Mort Sahl, il comico americano, avrebbe reagito all'intensa noia di un film di quattro ore diretto da Otto Preminger, "Exodus" (sull'antico esodo degli ebrei dall'Egitto sotto la guida di Mosè), chiedendo a nome dei suoi compagni di sofferenza: « Otto, lascia partire il mio popolo!» . Quel gruppo di spettatori sofferenti aveva ragione di sentirsi affratellato, ma è evidente l'enorme contrasto fra un « popolo» tanto effimero e la comunità di persone coesa e gravemente oppressa guidata da Mosè, il soggetto originario di quella celebre implorazione.

Consideriamo innanzitutto la questione dell'accettazione: le classificazioni possono assumere molte forme diverse, e non tutte le categorie generabili con criteri coerenti rappresentano un fondamento plausibile per un'identità rilevante. Prendiamo ad esempio l'insieme delle persone in tutto il mondo nate fra le 9 e le 10 del mattino ora locale. E' un gruppo distinto e ben definito, ma si fa fatica a immaginare in un caso simile grandi schiere di persone pronte a sostenere con entusiasmo la solidarietà di gruppo e l'identità che esso potrebbe produrre. Per fare un altro esempio, solitamente gli individui che portano il 42 di scarpe non sono legati fra loro da un forte senso di identità (anche se questa particolarità descrittiva riveste una certa importanza se l'obiettivo è quello di comprare un paio di scarpe, e, soprattutto, di portarle ai piedi senza farsi passare il buonumore).

La classificazione è facile, ma l'identità no. E la cosa ancora più interessante è che la capacità di una particolare classificazione di dare o meno origine a un sentimento di identità plausibile dipende da circostanze sociali. Per esempio, se il numero 42 diventasse difficilissimo da trovare per qualche complicata ragione burocratica (per concepire la possibilità di una simile penuria di approvvigionamenti, immaginiamo di trovarci a Minsko a Pinskall'apogeo della civiltà sovietica), allora la necessità di scarpe di quella misura diventerebbe effettivamente un problema comune a molti, e potrebbe essere ragione sufficiente per innescare un sentimento di solidarietà e identità. Potrebbero perfino nascere dei locali (preferibilmente con la licenza per vendere alcolici) dove andare a scambiarsi informazioni sulla disponibilità di scarpe numero 42.

Allo stesso modo, se venisse fuori che le persone nate fra le 9 e le 10 del mattino, per ragioni ancora ignote, sono particolarmente vulnerabili a determinati alimenti (si potrebbe mobilitare la Facoltà di medicina di Harvard per indagare sul mistero), anche in questo caso ne nascerebbe un imbarazzo comune che potrebbe fornire motivi sufficienti per sviluppare un senso di identità. Ipotizzando una variante diversa di questo esempio, se qualche governante autoritario volesse limitare la libertà delle persone nate in quell'orario, perché convinto, per qualche ragione soprannaturale, della loro

malvagità (magari una strega macbethiana gli ha detto che sarà ucciso da qualcuno nato fra le 9 e le 10 del mattino), ecco che di nuovo emergerebbe un sentimento di identità e solidarietà basato su questo criterio di classificazione e di persecuzione.

Talvolta una classificazione difficile da giustificare intellettualmente può diventare importante per effetto di un ordinamento sociale. Pierre Bourdieu, il filosofo e sociologo francese, ha messo in risalto come un'azione sociale possa finire per « produrre una differenza laddove non ne esistevano» , e « il sortilegio sociale è capace di trasformare le persone dicendo loro che sono differenti» . E'

quello che succede con i concorsi pubblici: il 300esimo candidato è comunque qualcosa, il 301esimo non è niente. In altre parole, il mondo sociale crea delle differenze semplicemente designandole (9).

Anche quando una suddivisione in categorie è arbitraria o capricciosa, una volta che è stata articolata e riconosciuta, essa conferisce al gruppo classificato secondo questo criterio una rilevanza derivata (nel caso del concorso pubblico, la differenza può essere tra l'avere un buon posto di lavoro e il non averlo), e può rappresentare una base sufficientemente plausibile per dare vita a delle identità, al di qua e al di là della linea di separazione.

Il ragionamento sulla scelta delle identità rilevanti non deve pertanto limitarsi alla sfera puramente intellettuale, ma andare ben oltre, tenendo conto della rilevanza sociale contingente. Non soltanto la scelta dell'identità non può prescindere dalla ragione, ma il ragionamento può dover tenere in conto il contesto sociale e la rilevanza contingente rappresentata dal far parte di una categoria piuttosto che di un'altra.

- "Identità contrastanti e non contrastanti".

Possiamo distinguere anche fra identità « contrastanti» e « non contrastanti» . I diversi gruppi potrebbero appartenere alla stessa categoria, adottando lo stesso tipo di criterio di appartenenza (come ad esempio la cittadinanza), o a diverse categorie (come la cittadinanza, la professione, la classe o il genere). Nel primo caso, esiste un certo livello di contrasto tra diversi gruppi all'interno della stessa categoria, e di conseguenza fra le diverse identità a cui sono associati. Ma quando abbiamo a che fare con gruppi classificati sulla base di categorie differenti (come la professione e la cittadinanza, rispettivamente), può non esserci alcun reale contrasto fra di essi riguardo all'« appartenenza» .

Tuttavia, anche se queste identità non contrastanti non sono coinvolte in nessuna disputa territoriale relativa all'« appartenenza» , esse possono competere tra loro per ottenere la nostra attenzione e la nostra priorità. Quando una persona deve scegliere tra fare una cosa o farne un'altra, le differenti fedeltà di gruppo (ad esempio, la razza, o la religione, o la fede politica, o gli obblighi professionali, o l'amicizia) possono entrare in conflitto fra loro per stabilire a quale di esse vada assegnata la priorità.

In effetti, noi possiamo avere identità plurali anche nell'ambito di categorie contrastanti. Una cittadinanza contrasta, in un senso elementare, con un'altra cittadinanza, nell'identità di una persona. Ma come questo stesso esempio indica, anche identità contrastanti non esigono necessariamente che una soltanto di esse sopravviva, scacciando tutte le altre alternative. Un individuo può essere cittadino sia della Francia che degli Stati Uniti. Naturalmente la cittadinanza può essere esclusiva, non compatibile con altre cittadinanze, come succede in Cina o in Giappone (anzi, fino a non molto tempo fa, era così anche negli Stati Uniti). Ma mettere l'accento sull'esclusività non cancella necessariamente il conflitto della doppia lealtà. Per esempio, un cittadino giapponese residente in Gran Bretagna, che non intende prendere la cittadinanza britannica perché non vuole perdere la sua identità nazionale giapponese, può nondimeno essere fedele alla sua patria d'adozione e ad altri aspetti della sua identità britannica, senza che nessun tribunale giapponese possa condannarlo. E

allo stesso modo, un giapponese che ha rinunciato alla sua cittadinanza d'origine per diventare cittadino britannico può comunque conservare un forte sentimento di lealtà verso la propria identità giapponese.

Il conflitto tra le priorità e le esigenze di identità diverse può essere importante sia nel caso di categorie contrastanti che nel caso di categorie non contrastanti. Non si tratta tanto di dover negare un'identità per dare la priorità a un'altra, quanto di dover decidere, in caso di conflitto, quale sia l'importanza relativa delle diverse identità per il caso specifico in questione.

Il ragionamento e l'analisi approfondita possono quindi giocare un ruolo importante per specificare le identità e per individuare la forza relativa delle loro rispettive pretese.

- "La scelta e i vincoli".

In ogni contesto sociale, ci saranno una serie di identità potenzialmente perseguibili e rilevanti da poter valutare in base alla loro accettabilità e al loro peso relativo. In molte situazioni, la pluralità può diventare centrale per via della diffusa rilevanza di caratteristiche durevoli e frequentemente invocate, come la nazionalità, la lingua, l'etnia, la politica o la professione.

L'individuo può dover prendere decisioni sul peso relativo delle diverse affiliazioni, che può variare a seconda del contesto. E' difficile immaginare un individuo realmente privo della possibilità di prendere in considerazione identificazioni alternative, che debba semplicemente « scoprire» le proprie identità, come se non fossero nient'altro che un fenomeno naturale. In realtà, tutti noi effettuiamo costantemente delle scelte, se non altro implicitamente, riguardo alle priorità da attribuire alle nostre diverse affiliazioni e associazioni. Spesso queste scelte sono esplicite e accuratamente argomentate, come quando Mohandas Gandhi decise deliberatamente di dare la priorità alla sua identificazione con gli indiani che cercavano di ottenere l'indipendenza dal dominio britannico, rispetto alla sua identità di avvocato all'interno del sistema giudiziario inglese, o come quando Edward Morgan Forster giunse alla sua famosa conclusione: « Se dovessi scegliere fra tradire il mio paese e

tradire il mio amico, spero che avrei il coraggio di tradire il mio paese» (10).

Sembra improbabile che la tesi dell'affiliazione unica possa avere una qualche plausibilità, considerando la presenza costante di categorie e gruppi diversi a cui qualsiasi essere umano appartiene. E' possibile che la convinzione spesso ripetuta, comune tra i sostenitori dell'affiliazione unica, che l'identità è una cosa da « scoprire» , sia incoraggiata dal fatto che le scelte che possiamo effettuare sono limitate da elementi contingenti (io non posso scegliere come se niente fosse l'identità di una ragazza lappone dagli occhi azzurri, che sopporta senza problemi notti lunghe sei mesi), e questi limiti escluderebbero tutte le altre alternative in quanto non fattibili. E tuttavia, anche eliminando le opzioni non praticabili, rimarrebbe ancora spazio per le scelte: ad esempio, fra le priorità da assegnare alla nazionalità, alla religione, alla lingua, alle opinioni politiche o agli impegni professionali. E le decisioni possono essere di importanza capitale: ad esempio, Eugenio Colorni, padre della mia defunta moglie Eva, doveva conciliare le esigenze divergenti dovute al fatto di essere un italiano, un filosofo, un accademico, un democratico e un socialista nell'Italia fascista degli anni Trenta, e scelse di abbandonare l'attività accademica per entrare nelle file della resistenza italiana (fu ucciso dai fascisti a Roma due giorni prima dell'arrivo delle truppe americane).

I limiti possono essere particolarmente rigidi quando si tratta di definire fino a che punto siamo in grado di persuadere "altri", in particolare, a considerarci diversi da come loro insistono a considerarci. Un ebreo nella Germania nazista, o un afroamericano di fronte a una folla intenzionata a linciarlo nel Sud degli Stati Uniti, o un bracciante agricolo senza terra minacciato da un bandito al soldo dei proprietari terrieri delle caste alte nel Bihar settentrionale, forse non riusciranno ad alterare la propria identità agli occhi degli aggressori. La libertà di scegliere la nostra identità agli occhi degli altri a volte può essere straordinariamente limitata. Su questo punto non si discute.

Molti anni fa, quando ero studente a Cambridge, una delle mie insegnanti, Joan Robinson, una straordinaria professoressa di economia, mi disse (durante un tutoraggio particolarmente polemico, come molti altri fra noi): « I giapponesi sono troppo educati; voi indiani siete troppo scortesi; i cinesi sono il giusto mezzo» . Io accettai immediatamente questa generalizzazione: l'alternativa sarebbe stata, naturalmente, offrire un'ulteriore prova della propensione degli indiani alla scortesia. Ma mi resi anche conto che, qualunque cosa avessi fatto o detto, quell'immagine nella mente della mia insegnante non sarebbe cambiata tanto rapidamente (a Joan Robinson, detto per inciso, piacevano molto gli indiani: riteneva che fossero delle persone assolutamente, anche se scortesemente, per bene).

Più in generale, sia che consideriamo le nostre identità nel modo in cui vediamo noi stessi, sia che le consideriamo nel modo in cui ci vedono gli altri, effettuiamo le nostre scelte all'interno di particolari vincoli. Ma questo non rappresenta certo una sorpresa: è semplicemente ciò con cui ogni scelta, in qualsiasi situazione, deve fare i conti. Tutti i tipi di scelta sono sempre effettuati all'interno di particolari vincoli, e questa è forse la caratteristica più elementare di qualsiasi scelta. Come già detto nel primo capitolo, qualsiasi studente di economia sa che i consumatori effettuano sempre le loro scelte nell'ambito di un vincolo di bilancio, ma questo non significa che non abbiano alcuna possibilità di scelta, significa semplicemente che devono scegliere all'interno del proprio budget.

Il ragionamento è necessario anche per determinare le esigenze e le implicazioni del pensiero

identitario. E' sufficientemente chiaro che il modo in cui vediamo noi stessi può influenzare la nostra ragione pratica, ma non è assolutamente immediato in che modo - anzi, in quale direzione - agisca questa influenza. Un individuo può decidere, dopo averci riflettuto, di non essere semplicemente un membro di un determinato gruppo etnico (ad esempio, un curdo), ma anche che questa identità riveste un'importanza molto grande per lui. Questa decisione può facilmente influenzare l'individuo spingendolo ad assumersi una maggiore responsabilità per il benessere e le libertà di quel gruppo etnico, può diventare per lui, o lei, un'estensione del dovere di essere autonomo (dal momento che il suo io si è allargato andando a coprire gli altri membri del gruppo con cui questa persona si identifica).

Questo, tuttavia, non ci dice se la persona in questione debba o meno favorire i membri di questo gruppo nelle sue scelte. Se, ad esempio, favorisse il proprio gruppo etnico nelle sue decisioni pubbliche, il suo potrebbe giustamente essere considerato un caso di sospetto nepotismo invece che un radioso esempio di etica e moralità. Come l'abnegazione può essere un elemento della moralità pubblica, allo stesso modo si può sostenere che un individuo potrebbe doversi guardare bene dal favorire i membri di un gruppo con il quale si identifica. Non è scontato che il riconoscimento o l'affermazione di un'identità debbano necessariamente tradursi in solidarietà nelle decisioni pratiche: è una questione che richiede un'analisi e un ragionamento più approfonditi. Pensare l'identità e prendere decisioni sull'identità implica, a qualsiasi livello, l'uso del ragionamento.

- "Identità comunitaria e possibilità di scelta".

Rivolgiamo ora la nostra attenzione ad alcuni argomenti e affermazioni ben precisi, a cominciare dal presunto ruolo prioritario di un'identità basata sulla comunità, energicamente sostenuta dalla filosofia comunitarista. Questa scuola di pensiero non si limita a mettere in primo piano l'importanza dell'appartenenza a questo o a quel gruppo comunitario, tende anche spesso a considerare l'appartenenza alla comunità come una sorta di estensione dell'io di un individuo (11). Il pensiero comunitarista è in ascesa in questi ultimi decenni nel campo della teoria sociale, politica e morale contemporanea, e il ruolo dominante e costrittivo dell'identità sociale nel governare il comportamento e la conoscenza è stato ampiamente studiato e sostenuto (12).

Alcune versioni della teoria comunitarista partono dal presupposto - esplicito o implicito - che l'identità di un individuo con la propria comunità debba essere l'identità principale o dominante (forse addirittura l'unica importante). Questa conclusione può essere ricondotta a due linee di ragionamento alternative, collegate ma distinte. Una sostiene che l'individuo non ha accesso a concezioni dell'identità indipendenti dalla comunità e ad altri modi di pensare l'identità.

Il suo background sociale, saldamente ancorato a « comunità e cultura» , determina i modelli di ragionamento e di etica disponibili per lui. La seconda linea di ragionamento non lega la conclusione a vincoli di percezione, ma alla tesi che l'identità sia comunque qualcosa da scoprire, e che, volendo fare delle comparazioni, l'importanza preponderante dell'identità comunitaria risulterebbe evidente.

Partendo dalla prima tesi, quella che afferma l'esistenza di una forte limitazione percettiva, è da notare che essa viene spesso formulata in termini sorprendentemente intransigenti. Alcune delle versioni più spinte di questa tesi sostengono che un individuo non possa invocare nessun criterio di comportamento razionale diverso da quelli prevalenti nella comunità a cui egli appartiene.

Qualsiasi allusione alla razionalità viene accolta dalla domanda: « "Quale"

razionalità?» , oppure, « La razionalità "di chi"?» . Oltre a sostenere che i giudizi morali di una persona debbano essere "spiegati" in base ai valori e alle norme della comunità a cui la persona in questione appartiene, questa tesi afferma che è possibile dare una valutazione etica di questi giudizi "soltanto all'interno" di quei valori e di quelle norme, il che implica negare le richieste delle norme concorrenti che si contendono l'attenzione dell'individuo in questione. Questa tesi ambiziosa, declinata in varie versioni, è stata propagandata e sostenuta con decisione.

L'effetto di questo approccio è stato il rifiuto di considerare la possibilità di valutare - forse addirittura comprendere - i giudizi normativi sul comportamento e sulle istituzioni nelle diverse culture e società, e in alcune occasioni è stato usato per minare la possibilità di un autentico scambio e di un'autentica comprensione fra culture. Tale presa di distanze soddisfa a volte uno scopo politico, ad esempio serve a difendere costumi e tradizioni particolari su questioni quali la posizione di disuguaglianza sociale delle donne o l'uso di determinati metodi convenzionali di punizione che vanno dall'amputazione alla lapidazione delle donne accusate di adulterio. C'è l'insistenza a dividere il mondo in piccole isole sottratte alla reciproca influenza intellettuale.

Sono tesi che vale senz'altro la pena analizzare attentamente. Non c'è dubbio che la comunità o la cultura a cui una persona appartiene possono avere una grande influenza sul modo in cui questa persona considera una situazione o una decisione. Ogni volta che si prova a spiegare un fenomeno, è necessario tenere in considerazione le conoscenze locali, le norme regionali e quelle percezioni e quei valori specifici che sono propri di una particolare comunità (13). Le dimostrazioni empiriche di questo assunto sono numerose. Ciò, tuttavia, non inficia né elimina, in alcuna maniera plausibile, la possibilità e il ruolo della scelta razionale riguardo all'identità. E questo per almeno due ragioni ben precise.

La prima è che, per quanto determinati atteggiamenti culturali e convinzioni basilari possano "influenzare" la natura del nostro ragionamento, difficilmente essi potranno "determinarlo" pienamente. Esistono diversi fattori che influenzano il nostro ragionamento, e noi non dobbiamo perdere la nostra capacità di considerare altri modi di ragionare semplicemente perché ci identifichiamo con un gruppo particolare, e perché l'appartenenza a questo gruppo ci ha influenzato. Influenzare non significa determinare "in toto", e le scelte permangono a prescindere dall'esistenza - e dall'importanza - delle influenze culturali.

La seconda ragione è che le cosiddette « culture» non sono necessariamente caratterizzate da un insieme di atteggiamenti e credenze definito secondo criteri "univoci", capace di plasmare il nostro ragionamento. Anzi, molte di queste culture presentano considerevoli differenze al loro interno. Per fare un esempio, le tradizioni indiane sono spesso considerate strettamente legate alla religione, e in effetti sotto molti aspetti è vero, ma nonostante ciò il sanscrito e il pali possiedono una letteratura atea

e agnostica molto più vasta di quella esistente in qualsiasi altro linguaggio antico, greco, latino, ebreo o arabo. Quando un'antologia dottrinaria come il testo sanscrito del quattordicesimo secolo "Sarvadarshanasamgraha" (che tradotto letteralmente significa « Raccolta di tutte le filosofie») presenta sedici capitoli ognuno dei quali simpatizza per una diversa posizione riguardo alle questioni religiose (a cominciare dall'ateismo), lo scopo è fornire strumenti per una scelta informata e avveduta, non segnalare l'incomprensione delle reciproche posizioni (14).

La nostra capacità di ragionare chiaramente può variare - è naturale - a seconda della formazione e del talento, ma siamo in grado, in quanto esseri umani adulti e competenti, di mettere in discussione e iniziare a contestare ciò che ci è stato insegnato, se ce ne viene data l'opportunità. Se particolari circostanze possono talvolta scoraggiare un individuo dall'impegnarsi in questa messa in discussione, la capacità di dubitare e di interrogarsi non è al di fuori della nostra portata.

L'obiezione che spesso viene fatta, e che è dotata di una certa plausibilità, è che non si può ragionare partendo dal nulla. Questo però non significa che le associazioni antecedenti di un individuo, di qualunque tipo esse siano, debbano rimanere indiscusse, irrifiutabili e permanenti. L'alternativa alla « scoperta»

dell'identità non è una scelta effettuata da un punto di partenza "sgombro" di ogni identità (come sembrano sottendere polemicamente alcuni esponenti della corrente comunitarista), ma una scelta che continua a esistere in qualsiasi posizione "ingombra" ci si trovi a occupare. Scegliere non significa saltare dal nulla per atterrare in un determinato « dove» , scegliere è ciò che può consentirti di passare da un posto a un altro.

- "Priorità e ragione".

Lasciamo ora la tesi basata sulla limitazione percettiva e passiamo all'altra possibile ragione per affidarsi a un'identità senza scelta, vale a dire l'asserita centralità della scoperta nel processo del « conosci chi sei» . Ecco come la spiega brillantemente (insieme alle altre tesi della scuola comunitarista) il politologo Michael Sandel: « La comunità definisce non semplicemente quello che "hanno" in quanto concittadini, ma anche quello che "sono", non una relazione che essi scelgono (come in un'associazione volontaria), ma un legame che essi scoprono, non un mero attributo, ma un elemento costituente della loro identità» (15).

Un'identità feconda, tuttavia, non si ottiene necessariamente soltanto scoprendo qual è la nostra collocazione. La si può anche acquisire e guadagnare. Quando lord Byron pensò di abbandonare la Grecia, separandosi da quel popolo con cui lui, inglese fino al midollo, era arrivato a identificarsi tanto fortemente, aveva ragione di piangere in questo modo:

"Fanciulla d'Atene, prima della nostra partenza,

Rendimi, ti scongiuro, rendimi il mio cuore!"

L'identità acquisita di Byron con il popolo greco arricchì enormemente la sua vita e contribuì a dare forza anche alla lotta indipendentista greca. Non siamo prigionieri della nostra collocazione geografica e delle nostre affiliazioni, come sembrano ritenere i fautori della scoperta dell'identità.

Forse, tuttavia, la ragione più forte per nutrire scetticismo nei riguardi di questa tesi è il fatto che abbiamo diversi modi di identificarci, anche all'interno delle collocazioni che ci sono state assegnate. Il senso di appartenenza a una comunità, anche se in molti casi è sufficientemente forte, non cancella - o sovrasta - necessariamente le altre associazioni e affiliazioni. Affrontiamo costantemente scelte simili (anche se magari non passiamo tutto il tempo a formulare le scelte che facciamo).

Prendiamo per esempio la poesia del poeta caraibico Derek Walcott "A Far Cry from Africa", che esprime le spinte divergenti delle sue origini africane e del suo legame con la lingua inglese e la relativa cultura letteraria (un'affiliazione molto sentita da Walcott):

"Dove mi volgerò, diviso fin dentro le vene?

Io che ho maledetto

L'ufficiale ubriaco del governo britannico, come sceglierò

Tra quest'Africa e la lingua inglese che amo?

Tradirle entrambe, o restituire ciò che danno?

Come guardare a un simile massacro e rimanere freddo?

Come voltare le spalle all'Africa e vivere?"

Walcott non può semplicemente « scoprire» qual è la sua vera identità: deve decidere cosa fare, e come - e in quale misura - fare spazio alle diverse lealtà presenti nella sua vita. Dobbiamo affrontare la questione del conflitto, reale o immaginato, e interrogarci sulle implicazioni della nostra lealtà a priorità divergenti e affinità differenziate. Walcott che si chiede quale conflitto esista fra il suo inseparabile attaccamento all'Africa e il suo amore per la lingua inglese e l'uso che fa di quella lingua (o meglio, l'uso incredibilmente bello che fa di quella lingua) rimanda a interrogativi più ampi sulle spinte in senso contrario esistenti nella vita di un individuo. La presenza di spinte contrastanti vale in Francia come in America, in Sudafrica o in India, o in qualsiasi altro posto, com'è chiaramente il caso dei Caraibi di Walcott. La fondamentale importanza di queste spinte divergenti - storiche, culturali, linguistiche, politiche, professionali, familiari, di amicizia e così via -

dev'essere riconosciuta, e queste spinte non possono venire tutte soffocate da una celebrazione a senso unico del ruolo della comunità.

Il punto in questione non è se sia possibile scegliere "qualsiasi identità"

(sarebbe una pretesa assurda), ma se abbiamo la possibilità di scegliere fra identità alternative o combinazioni di identità, e se abbiamo, cosa forse più importante, la libertà reale di scegliere quale "priorità" assegnare alle varie identità che possiamo simultaneamente avere (16). Riprendiamo un esempio fatto nel capitolo precedente: la scelta di un individuo può essere limitata dal riconoscimento del fatto di essere, ad esempio, ebreo, ma quell'individuo ha comunque la possibilità di decidere riguardo all'importanza da assegnare a quella particolare identità rispetto alle altre che può avere (legate ad esempio alle convinzioni politiche, al sentimento nazionale, all'impegno umanitario o ai legami professionali).

Nel romanzo di Rabindranath Tagore, "Gora", pubblicato un secolo fa, il problematico protagonista, che si chiama appunto Gora, si distingue dalla maggior parte dei suoi amici e parenti nel Bengala urbano perché difende con convinzione le vecchie usanze e tradizioni indù, e propugna idee conservatrici in campo religioso. Verso la fine del romanzo, tuttavia, Tagore getta il suo personaggio in una terribile confusione, quando quella che credeva sua madre gli dice che era stato adottato da neonato, dopo che i suoi genitori, due irlandesi, erano rimasti uccisi nella rivolta dei "sepoys", la feroce sommossa antinglese del 1857 ("gora" significa « chiaro» , e si può presumere che la

particolarità del suo aspetto non fosse passata inosservata, ma che non ne fosse stata individuata con esattezza l'origine). In un colpo solo, Tagore mina alla base il conservatorismo militante di Gora, che si vede chiudere in faccia - in quanto « di origini straniere» - tutte le porte dei templi tradizionalisti, sulla base della limitata visione conservatrice di cui lui stesso si era fatto fautore.

Scopriamo molte cose su noi stessi, anche se magari non fondamentali quanto la scoperta fatta da Gora. Ma riconoscere questo fatto non equivale a ridurre l'identità a una scoperta. Anche quando l'individuo scopre qualcosa di molto importante su se stesso, ha ancora delle scelte davanti a sé. Nel romanzo, Gora è costretto a interrogarsi se continuare a farsi portabandiera di un induismo conservatore (anche se ormai, inevitabilmente, da una posizione di maggiore distanza), oppure se considerarsi qualcosa di diverso. Alla fine, Gora, aiutato dalla sua fidanzata, sceglie di considerarsi semplicemente un essere umano che vive in India, senza caratteristiche distintive di religione, di casta, di classe o di carnagione. Anche quando avvengono scoperte cruciali c'è spazio per la scelta. La vita non è semplicemente destino.

Capitolo 3.

PRIGIONIERI DELLE CIVILTA'.

Lo « scontro di civiltà» era già molto di moda prima che i terribili eventi dell'11 settembre diffondessero ancora più conflittualità e sfiducia nel mondo.

Ma quei terribili eventi hanno avuto l'effetto di amplificare enormemente l'interesse per questo tema. Molti autorevoli commentatori sono stati tentati di vedere un collegamento immediato tra le manifestazioni di conflitti a livello globale e le teorie di un confronto fra civiltà. Un grande interesse ha accolto la teoria dello scontro di civiltà illustrata con forza nel famoso libro di Samuel Huntington (1). La più evocata è in particolare la teoria di uno scontro fra la civiltà « occidentale» e la civiltà « islamica» .

La teoria dello scontro di civiltà presenta due problemi distinti. Il primo, forse il problema di fondo, riguarda la praticabilità e la rilevanza di un metodo di classificazione delle persone basato sulla civiltà a cui presumibilmente esse « appartengono» . L'altro viene dopo, e riguarda l'idea che gli individui, suddivisi in tanti compartimenti ognuno corrispondente a una civiltà, debbano in qualche modo essere antagonisti, che le civiltà a cui appartengono siano cioè reciprocamente ostili. Alla base della tesi di uno scontro di civiltà c'è un'idea molto più generale sulla possibilità di considerare le persone in primo luogo come membri di questa o quell'altra civiltà. I rapporti tra diversi individui, nel mondo, possono essere considerati, secondo questo approccio riduzionistico, come rapporti tra le rispettive civiltà di (presunta) appartenenza.

Come ho detto nel primo capitolo, considerare qualsiasi individuo innanzitutto come membro di una

civiltà (ad esempio, nella classificazione di Huntington, come membro del « mondo occidentale» , del « mondo islamico» , del « mondo induista»

o del « mondo buddista») equivale già a ridurre le persone a quest'unica dimensione. La tesi dello scontro di civiltà, quindi, mostra i suoi limiti ben prima di arrivare a interrogarsi se sia effettivamente inevitabile - o anche semplicemente normale - che queste diverse civiltà (in cui viene rigorosamente suddivisa la popolazione mondiale) entrino in conflitto fra di loro. Qualsiasi risposta diamo a questa domanda, anche in questa formulazione restrittiva, attribuiamo implicitamente credibilità alla presunta importanza esclusiva di quel metodo di classificazione rispetto a tutti gli altri modi in cui può essere suddivisa la popolazione mondiale.

Anche gli "avversari" della teoria di uno scontro di civiltà possono contribuire, in effetti, a consolidarne le basi intellettuali, se cominciano ad accettare lo stesso metodo univoco di classificazione. La consolante fede nell'esistenza di un sostrato di amicizia e cordialità fra persone appartenenti a civiltà diverse naturalmente è cosa ben diversa dal deprimente pessimismo di chi vede fra di esse solo conflitti e tensioni. Ma entrambi gli approcci condividono la stessa, riduzionistica convinzione che gli esseri umani di tutto il mondo possano essere interpretati e caratterizzati prevalentemente in base alle diverse civiltà a cui appartengono. Entrambi i gruppi - gli ottimisti e i pessimisti - condividono la stessa, smorta visione di un mondo diviso in compartimenti, ognuno corrispondente a una civiltà.

Ad esempio, è piuttosto consueto che, per contestare la grossolana e oscena generalizzazione che accusa gli individui appartenenti alla civiltà islamica di essere depositari di una cultura bellicosa, si affermi al contrario che la cultura islamica è una cultura di pace e di amicizia. Ma in questo modo non si fa altro che sostituire uno stereotipo con un altro stereotipo, e per giunta si accetta implicitamente l'idea che gli individui di religione musulmana siano fondamentalmente simili anche sotto altri aspetti. Oltre a tutti i problemi che comporta la definizione delle civiltà come unità separate e disgiunte (e su questo tornerò fra poco), le argomentazioni di entrambe le parti, in questo caso, risentono della convinzione che considerare le persone esclusivamente, o principalmente, secondo la civiltà (basata sulla religione) a cui si ritiene che esse appartengano sia un metodo valido per interpretare gli esseri umani. La classificazione per civiltà è un fenomeno che si sta diffondendo a macchia d'olio nel campo dell'analisi sociale, soffocando altri (più validi) metodi di considerare gli individui. E' un metodo che porta quasi sistematicamente a interpretazioni errate, ancora prima di arrivare a parlare di scontri di civiltà.

- "Visioni univoche e significati profondi".

Questa visione di civiltà in lotta fra loro è una teoria sui conflitti molto ambiziosa, ma esistono altre tesi, meno solenni ma anch'esse diffuse, che teorizzano una relazione fra i contrasti tra culture e identità e i conflitti e la profusione di atrocità a cui assistiamo oggi in diverse parti del mondo.

Invece di un'unica, maestosa suddivisione che scompone la popolazione mondiale in civiltà in contesa fra loro, come nell'universo immaginario di Huntington, le varianti minori di questo approccio dividono le popolazioni locali in gruppi conflittuali, con culture diverse e storie distinte, che tendono, in modo quasi « naturale» , a produrre inimicizia reciproca. I conflitti che coinvolgono hutu e tutsi, serbi e albanesi, tamil e cingalesi, e via discorrendo, vengono così reinterpretati e nobilitati in termini storici, attribuendo loro qualcosa di più grande della meschineria della politica contemporanea.

E così i conflitti moderni, che è impossibile interpretare in modo adeguato senza addentrarsi negli eventi e nelle macchinazioni contemporanee, vengono letti come faide antiche, in cui gli attori odierni sono collocati in ruoli predeterminati all'interno di una rappresentazione ancestrale. Questo approccio ai conflitti contemporanei, sia nella sua versione « maggiore» che in quelle « minori» , agisce quindi come un'imponente barriera intellettuale, che distoglie l'attenzione dalla politica e impedisce di indagare i processi e le dinamiche alla base dell'incitamento alla violenza nel mondo contemporaneo.

Non è difficile capire perché questo approccio incontri tanto successo. Evoca la ricchezza della storia, la gravità e l'importanza dell'analisi culturale, si sforza di cercare una profondità che all'analisi politica immediata del « qui e ora» - giudicata ordinaria e prosaica - sembra fare difetto. Se contesto questo approccio non è perché non ne veda il fascino intellettuale.

Mi ricordo di un fatto che accadde cinquant'anni fa, quando ero da poco arrivato per la prima volta in Inghilterra, per studiare all'Università di Cambridge. Un simpatico compagno di studi, che si era già fatto una certa reputazione per le sue brillanti analisi politiche, mi portò a vedere il film "La finestra sul cortile", da poco uscito nelle sale, dove mi imbattei nel personaggio di un fotografo astuto ma costretto all'immobilità, interpretato da James Stewart, che osservava eventi molto sospetti svolgersi nella casa di fronte. Come James Stewart, anch'io, ingenuamente, mi ero convinto che nell'appartamento di fronte fosse avvenuto un efferato omicidio.

Il mio cerebrale compagno di università, però, mi spiegò (fra i brusii di protesta degli spettatori vicini che lo esortavano a stare zitto) che sicuramente non c'era stato nessun omicidio, e che l'intera pellicola, come avrei presto constatato, era un vibrante atto d'accusa contro il maccartismo americano, che incoraggiava chiunque a spiare con diffidenza le attività delle altre persone. « E' una critica forte» , mi disse, desideroso di istruire questo novizio arrivato fresco fresco dal Terzo Mondo, « della cultura americana dello spionaggio, sempre più diffusa» . Dall'analisi del mio amico scaturiva un film piuttosto profondo - questo era evidente -, ma io continuavo a chiedermi se fosse effettivamente quella la pellicola che stavamo guardando oppure no. Più tardi, mi ricordo, dovetti preparare una bella tazza di caffè per il mio deluso iniziatore alle sottigliezze della cultura occidentale, per riconciliarlo con il vuoto e triviale mondo in cui l'assassino riceveva il suo prosaico castigo. Allo stesso modo, dovremmo chiederci se, nel mondo in cui viviamo, quello a cui stiamo assistendo sia effettivamente un grandioso scontro fra civiltà, o se non sia invece qualcosa di molto più banale, che semplicemente appare come uno scontro di civiltà a chi insiste nel cercare significati più profondi.

La profondità a cui questa analisi ambisce, tuttavia, non è patrimonio esclusivo delle alte sfere dell'intellettualità. Per certi aspetti, questa tesi rispecchia e amplifica convinzioni diffuse, che fioriscono in ambienti non particolarmente intellettuali. Invocare, per fare un esempio, i valori « occidentali» in contrapposizione a ciò in cui credono « quegli altri» è piuttosto comune nei dibattiti

pubblici, ed è materia ricorrente per i titoli dei tabloid, per la retorica politica e per i discorsi contro l'immigrazione. Dopo l'11 settembre, la raffigurazione stereotipata dei musulmani è stata fatta, spesso e volentieri, da persone non molto ferrate sull'argomento, da quel che posso giudicare. Ma i teorici dello scontro di civiltà spesso forniscono sofisticate pezze d'appoggio alle rozze e sguaiate convinzioni popolari. Teorie colte possono contribuire a rafforzare rudimentali intolleranze.

- "Due limiti di questo approccio".

Quali sono dunque i limiti del tentativo di spiegare gli eventi del mondo contemporaneo ricorrendo a categorie legate alle civiltà? Forse il limite fondamentale, come suggerito nel primo capitolo, sta nel fatto che questo approccio si basa su una versione particolarmente ambiziosa dell'illusione dell'unicità. A questo bisogna aggiungere un secondo problema, e cioè l'approssimazione con cui vengono descritte le civiltà del pianeta, presentate come più omogenee e molto più chiuse in se stesse di quanto non emerga da analisi empiriche del passato e del presente.

L'illusione dell'unicità si basa sul presupposto che una persona non possa essere vista come un individuo con tante affiliazioni, né come qualcuno che appartiene a tanti gruppi differenti, ma semplicemente come un membro di una particolare collettività, che conferisce a quell'individuo un'identità che è la sola importante. La fede implicita nel potere sovrastante di una classificazione unica non è soltanto una grossolaneria sotto il profilo dell'approccio descrittivo e predittivo, è anche grossolanamente conflittuale nella forma e nell'implicazione. Una visione univoca e conflittuale della popolazione mondiale non contrasta soltanto con la buona vecchia convinzione che « le persone sono più o meno le stesse in tutto il mondo» (teoria che di questi tempi tende a essere trattata alla stregua di un'emerita stupidaggine), ma anche con l'importante concezione di un'umanità diversa in molti modi diversi. Le nostre differenze non risiedono soltanto in un certo ambito.

Prendere coscienza del fatto che ciascuno di noi può avere, ed effettivamente ha, molte identità differenti legate a gruppi differenti e rilevanti a cui apparteniamo simultaneamente, a qualcuno sembra un'idea piuttosto complicata. Ma come si è detto nel capitolo precedente, si tratta di un'osservazione estremamente banale ed elementare. Nelle nostre vite quotidiane, noi ci consideriamo membri di una quantità di gruppi: facciamo parte di tutti questi gruppi. Il fatto che un individuo sia una donna non è in contrasto con il suo essere vegetariana, il che a sua volta non si oppone al suo essere avvocato, il che a sua volta non le impedisce di essere un'amante del jazz, o un'eterosessuale, o una sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche.

Qualsiasi persona fa parte di molti gruppi diversi (senza che ciò rappresenti in alcun modo una contraddizione) e ognuna di queste collettività dà all'individuo - che a tutte quelle collettività appartiene - una potenziale identità, che, a seconda del contesto, può essere più o meno importante.

Abbiamo già analizzato le implicazioni incendiarie delle classificazioni grossolane e univoche, e ci tornerò sopra nei capitoli seguenti. La debolezza concettuale del tentativo di arrivare a

un'interpretazione unica degli abitanti del pianeta dividendoli per civiltà, oltre a essere in contrasto con la nostra comune natura di esseri umani, mina alla base le nostre diverse identità, che non ci mettono gli uni contro gli altri lungo un'unica, rigida linea di demarcazione. Descrizioni e concezioni distorte possono rendere il mondo più fragile del necessario.

Oltre a basarsi sull'insostenibile presupposto di una classificazione univoca, questo approccio tende ad avere il limite di ignorare le diversità esistenti all'interno di ciascuna delle civiltà identificate, e di trascurare le ampie interrelazioni tra civiltà differenti. La povertà descrittiva di questo approccio è ancora più grave dell'interpretazione errata su cui si basa.

- "L'India è una civiltà induista?"

Per illustrare l'argomento, prenderò in esame il trattamento riservato al mio paese, l'India, in questo sistema di classificazione (2). Descrivendo l'India come una « civiltà induista» , nell'esposizione della sua teoria sullo « scontro di civiltà» , Huntington minimizza il fatto che l'India ha più musulmani di qualsiasi altro paese al mondo con l'eccezione dell'Indonesia e, di stretta misura, del Pakistan. Non rientrerà nell'arbitraria definizione di « mondo islamico» , ma fatto sta che l'India (con i suoi 145 milioni di musulmani, più dell'intera popolazione britannica e francese messe insieme) ha molti più musulmani di quasi qualsiasi altro paese del « mondo islamico» di Huntington. Ed è impossibile, tra l'altro, pensare alla civiltà dell'India contemporanea senza tener conto dell'importante ruolo avuto dai musulmani nella storia del paese.

Sarebbe anzi abbastanza futile cercare di comprendere la natura e la vastità dell'arte, della letteratura, della musica, del cinema o della cucina indiane senza prendere in considerazione la vasta gamma di apporti provenienti, in modo assolutamente inestricabile, sia dagli induisti che dai musulmani (3). Le interazioni nella vita di tutti i giorni, o nelle attività culturali, non seguono confini comunitari. Possiamo comparare lo stile di Ravi Shankar, lo straordinario sitarista, con quello di Ali Akbar Khan, il grande suonatore di sarod, in base alla loro particolare padronanza di forme diverse della musica classica indiana, ma non possiamo considerarli rispettivamente un « musicista indù» e un « musicista musulmano» (anche se Shankar è un indù e Khan è un musulmano). Lo stesso vale per altri settori della creatività culturale, inclusa Bollywood, la grande arena della cultura di massa indiana, dove molti degli attori e delle attrici più famosi, e anche dei registi, sono di famiglia musulmana (insieme ad altri non musulmani), e sono adorati da una popolazione che all'80 per cento è di religione induista.

Senza contare che i musulmani non sono l'unico gruppo non induista della popolazione indiana. E' forte anche la presenza dei sikh e dei giainisti. Il buddismo, che in India ha avuto origine, è stato la religione dominante per oltre un millennio, e i cinesi spesso definiscono l'India « il regno buddista» .

Scuole di pensiero agnostiche e atee - i Carvaka e i Lokayata - sono fiorite in India dal sesto secolo a.C. ai nostri giorni. Grosse comunità cristiane sono presenti in India fin dal quarto secolo, duecento

anni prima che cominciassero a formarsi consistenti comunità cristiane in Gran Bretagna. Gli ebrei arrivarono in India poco dopo la caduta di Gerusalemme; i parsi a partire dall'ottavo secolo.

E' evidente che la classificazione dell'India come « civiltà induista» operata da Huntington presenta molti limiti descrittivi. Senza contare il fatto che è politicamente incendiaria, perché tende ad attribuire una qualche credibilità, quanto mai infondata, alla fenomenale distorsione storica e alla manipolazione della realtà corrente di cui i politici induisti settari hanno cercato di farsi promotori tentando di promuovere una visione dell'India come civiltà induista.

Huntington, infatti, è frequentemente citato da molti leader del movimento politico Hindutva, e non c'è da stupirsi, considerando le similitudini fra la sua visione dell'India come civiltà induista, e la promozione di una « visione induista» dell'India, tanto cara ai guru politici dell'Hindutva.

Si dà il caso che, nelle elezioni politiche tenutesi in India nella primavera del 2004, la coalizione guidata dal partito nazionalista indù abbia subito una severa sconfitta un po' dappertutto. Oltre a essere guidata da un presidente musulmano, la laica repubblica dell'India adesso ha un primo ministro sikh e un cristiano come presidente del partito di governo (non male per l'elettorato più numeroso del mondo, costituito all'80 per cento e oltre da indù). Ma la minaccia di un ritorno sulla scena della concezione settaria induista del paese è sempre presente. Anche se i partiti politici fautori di una visione induista dell'India hanno ricevuto molto meno di un quarto dei suffragi (una piccola frazione della popolazione indù), i tentativi politici di considerare l'India una civiltà induista non scompariranno facilmente. Caratterizzare l'India unicamente in base alla religione, ridotta artificiosamente a una soltanto, continua a essere, oltre che inesatto, politicamente esplosivo.

- "La pretesa unicità dei valori occidentali".

Raffigurare l'India come una civiltà induista è un grossolano errore, ma approssimazioni di un tipo o di un altro le ritroviamo anche nelle caratterizzazioni di altre civiltà. Pensate a quella che viene chiamata « la civiltà occidentale» . I sostenitori della teoria dello « scontro di civiltà» , in linea con la convinzione della validità incomparabile di questa linea di demarcazione, tendono a considerare la tolleranza una caratteristica specifica e duratura della civiltà occidentale, che si estende anche alla storia passata.

Anzi, questo fatto è considerato uno degli aspetti importanti dello scontro di valori che sta alla base del presunto scontro di civiltà. Huntington insiste che « l'Occidente era Occidente molto prima di essere moderno» . Cita (fra le altre presunte caratteristiche peculiari dell'Occidente, come il « pluralismo sociale») « un senso di individualismo e una tradizione di diritti e libertà individuali assolutamente senza uguali tra le società civili» (4).

Questo metodo sempre più diffuso di guardare alle divisioni tra civiltà non ha reali radici nell'analisi culturale tradizionale in Occidente, come a volte si crede. Per esempio, la caratterizzazione della

cultura occidentale in un mondo di altre (e molto diverse) culture, illustrata da Oswald Spengler nel suo famoso saggio "Il tramonto dell'Occidente", lasciava esplicitamente spazio alle eterogeneità presenti all'interno di ogni cultura e alle similitudini interculturali chiaramente osservabili. Anzi, sosteneva Spengler, « un Socrate, un Epicuro e specialmente un Diogene, noi li potremmo benissimo concepire sulle rive del Gange: in una metropoli euro-occidentale Diogene ci apparirebbe invece un pazzo insignificante» (5).

La tesi di Huntington, in realtà, è molto difficile da sostenere, da un punto di vista empirico. La tolleranza e la libertà fanno sicuramente parte delle grandi conquiste dell'Europa moderna (lasciando da parte alcune aberrazioni come la Germania nazista, o l'intollerante dominazione britannica, francese o portoghese in Asia e in Africa), ma vedere in ciò una linea di demarcazione, risalente a millenni orsono, è abbastanza campato in aria. La difesa della libertà politica e della tolleranza religiosa, nella loro forma compiuta attuale, non è prerogativa antica di nessun paese o civiltà nel mondo. Il pensiero di Platone e di Tommaso d'Aquino non era meno autoritario di quello di Confucio. Che nella filosofia europea classica ci siano stati paladini della tolleranza è innegabile, ma anche se si volesse fare di ciò un titolo di merito per l'intero mondo occidentale (dai greci e dai romani antichi ai vichinghi e agli ostrogoti), si dovrebbe tener conto del fatto che esempi analoghi esistono pure in altre culture.

Per citare un esempio, l'accorata difesa della tolleranza, in campo religioso e non solo, fatta dall'imperatore indiano Ashoka nel terzo secolo a.C. (affermando che « le sette altrui meritano tutte rispetto per una ragione o per l'altra»), è certamente uno degli esempi più antichi di difesa politica della tolleranza in tutto il mondo. Il recente film di Bollywood "Ashoka" (girato, guarda caso, da un regista musulmano) magari non sarà del tutto accurato nei dettagli (come per esempio lo stucchevole utilizzo del fascino di Bollywood, con canzoni, storie d'amore e dozzinali balletti), ma dà la giusta enfasi all'importanza delle idee di Ashoka su laicismo e tolleranza duemilatrecento anni fa, e alla rilevanza che continuano ad avere nell'India di oggi. Mentre un imperatore indiano di epoche successive, il Gran Moghul Akbar, faceva pronunciamenti analoghi (« Che nessuno si intrometta nelle faccende altrui in riferimento alla religione, e che a ciascuno sia consentito di accostarsi alla religione che gli aggrada») sulla tolleranza religiosa ad Agra, dall'ultimo decennio del sedicesimo secolo in poi, in Europa l'Inquisizione era piuttosto diffusa e gli eretici venivano ancora bruciati sul rogo.

- "Le radici globali della democrazia".

Analogamente, è diffusa l'abitudine di considerare la democrazia un'idea tipicamente occidentale. Una semplificazione incoraggiata, in questi ultimi tempi, dalla fatica che sta facendo la coalizione guidata dagli Stati Uniti per instaurare un sistema di governo democratico in Iraq. Ma dare la colpa delle difficoltà incontrate in Iraq dopo l'invasione, invece che alla natura specifica dell'intervento militare, deciso in modo affrettato, senza adeguate informazioni e senza adeguata riflessione, a una qualche fantasiosa idea secondo cui la democrazia non sarebbe adatta all'Iraq, o ai mediorientali, o

alle culture non occidentali, significa fare una grossa confusione. E' un metodo totalmente sbagliato, a mio parere, per cercare di comprendere i problemi che dobbiamo affrontare oggi, in Medio Oriente o in qualsiasi altro posto.

Spesso si sente esprimere scetticismo sulla possibilità che i paesi occidentali riescano a « imporre» la democrazia all'Iraq o a qualsiasi altro paese. Ma porre la questione in questa forma, con l'accento sul concetto di « imposizione» , sottintende la convinzione che la democrazia appartenga all'Occidente, che sia da considerarsi un'idea « occidentale» per definizione, nata e fiorita soltanto in Occidente. E' un modo assolutamente fuorviante di vedere la storia e le prospettive della democrazia nel mondo contemporaneo.

Non c'è alcun dubbio, naturalmente, che tutti i moderni concetti di democrazia e di dibattito pubblico siano stati fortemente influenzati dalle analisi e dalle esperienze avvenute in Europa e in America nel corso degli ultimi secoli, in particolare dalla forza intellettuale dell'Illuminismo europeo (compresi i contributi di teorici della democrazia come il marchese di Condorcet, James Madison, Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill). Ma estrapolare a ritroso da queste esperienze relativamente recenti per costruire una dicotomia innata e antica tra Occidente e non Occidente sarebbe un metodo storico assai curioso.

In contrasto con il capzioso metodo di ridefinire il passato remoto sulla base delle esperienze del passato prossimo, c'è una linea di ragionamento alternativa - storicamente più ambiziosa - che si concentra in particolare sulla Grecia. La tesi della presunta « occidentalità» della democrazia è spesso legata all'usanza di tenere delle elezioni nella Grecia antica, in particolare ad Atene. La pionieristica esperienza democratica dei greci ha indubbiamente una grandissima importanza, ma il salto dalla Grecia antica alla tesi della presunta natura « occidentale» - o « europea» - della democrazia è confuso e confondente per almeno tre diverse ragioni.

La prima è l'arbitrario sistema classificatorio consistente nel definire le civiltà in termini prevalentemente razziali. Secondo questo modo di vedere, non appare troppo strano considerare, per fare un esempio, i discendenti dei goti e dei visigoti successori legittimi della tradizione greca (« sono tutti europei» , ci dicono). Ma c'è grande riluttanza a tenere in considerazione i legami intellettuali della Grecia con altre civiltà antiche poste a est e a sud di essa, nonostante gli stessi antichi greci mostrassero un grande interesse a comunicare con gli antichi iraniani, o indiani, o egiziani (invece di farsi una chiacchierata con gli antichi ostrogoti).

La seconda ragione sta nelle esperienze successive a quella greca. Se Atene è stato senza dubbio il primo Stato nella storia a organizzare una votazione, molti governi regionali hanno fatto lo stesso nei secoli a seguire. Nulla lascia ritenere che l'esperienza greca di un governo eletto abbia avuto un grande impatto "immediato" nei paesi a ovest della Grecia e di Roma, quelle zone cioè che oggi corrispondono alla Francia, alla Germania o alla Gran Bretagna. In compenso, nei secoli seguiti alla fioritura della democrazia ateniese, alcune città asiatiche - nell'Iran, nella Battriana e nell'India - incorporarono nei governi locali elementi di democrazia. Ad esempio, per diversi secoli la città di Susa (o Shushan), nell'Iran sudoccidentale, ha avuto un consiglio elettivo, un'assemblea popolare e magistrati proposti dal consiglio ed eletti dall'assemblea.

La terza ragione è che la democrazia non è fatta solo di urne e di votazioni, ma anche di deliberazioni e dibattito pubblico, quello che spesso viene definito -

per usare una vecchia espressione - "government by discussion". Il dibattito pubblico fiorì nell'antica Grecia, ma anche in numerose altre civiltà, talvolta in modo spettacolare. Ad esempio, alcuni fra i primi casi di assemblee generali pubbliche convocate con l'obiettivo specifico di risolvere dispute fra diversi punti di vista ebbero luogo in India, nei cosiddetti concili buddisti, dove i sostenitori di diversi orientamenti si riunivano per discutere apertamente sulle loro divergenze. L'imperatore Ashoka, di cui abbiamo parlato precedentemente e che organizzò il terzo - e più grande - concilio buddista, nel terzo secolo a.C., nell'allora capitale dell'India, vale a dire Pataliputra (oggi Patna), cercò anche di codificare e promulgare uno dei primi regolamenti per la discussione pubblica (una sorta di antesignano del "Robert's Rules of Order", il vademecum di procedure parlamentari scritto nell'Ottocento dall'americano Henry Martyn Robert).

La tradizione del dibattito pubblico si può trovare dappertutto in giro per il mondo. Per fare un altro esempio storico, in Giappone, all'inizio del settimo secolo, il principe buddista Shotoku, reggente della madre, l'imperatrice Suiko, promosse una « Costituzione di diciassette articoli» , promulgata nell'anno 604: « Le decisioni su questioni importanti non devono essere prese da una sola persona. Devono essere discusse con molte persone» . Questo, guarda un po', avveniva seicento anni prima della firma della Magna Charta, nel tredicesimo secolo. La costituzione giapponese in diciassette articoli proseguiva spiegando la ragione dell'importanza di un dibattito pubblico: « E non dobbiamo portare rancore quando altri esprimono un'opinione diversa dalla nostra. Perché tutti gli uomini hanno un cuore, e ogni cuore ha le proprie inclinazioni. Ciò che per loro è giusto, per noi è sbagliato, e ciò che per noi è giusto, per loro è sbagliato» (6). Non c'è da stupirsi che alcuni commentatori abbiano visto in questa costituzione del settimo secolo « il primo passo [del Giappone] nel graduale cammino verso la democrazia» (7).

Il dibattito pubblico ha una lunga storia in tutto il mondo. Anche il grande conquistatore Alessandro Magno fu sottoposto a un valido esempio di critica pubblica mentre vagava per l'India nordoccidentale, intorno al 325 a.C. Quando chiese a un gruppo di filosofi giainisti perché non si curassero minimamente di lui (Alessandro era chiaramente scontento del disinteresse che questi filosofi indiani manifestavano nei suoi confronti), ne ricevette la seguente, efficace risposta:

"Re Alessandro, ogni uomo non può possedere, della superficie terrestre, nulla di più del lembo su cui sta in piedi. Voi non siete nient'altro che un essere umano, come tutti noi, salvo che voi siete sempre occupato e intento a combinare guai, tante e tante miglia lontano da casa propria, un fastidio per voi stesso e per gli altri! [...] Presto sarete morto, e allora possederete solamente tanta terra quanto quella che basterà per seppellirvi" (8).

Anche la storia del Medio Oriente e la storia dei musulmani contemplano moltissimi esempi di discussioni pubbliche e di forme di partecipazione politica attraverso il dialogo. Nei regni islamici che

gravitavano intorno al Cairo, a Baghdad, a Istanbul, o in Iran, in India, o anche in Spagna se è per questo, erano numerosi i promotori del dibattito pubblico (come il califfo 'Abd al-Rahman Terzo di Cordova nel decimo secolo, o l'imperatore indiano Akbar nel sedicesimo secolo). Tornerò su questo argomento nel prossimo capitolo, quando tratterò il sistematico travisamento della storia musulmana rilevabile nei pronunciamenti dei fondamentalisti religiosi e dei semplificatori culturali occidentali.

Il mondo occidentale non ha il copyright sulle idee democratiche. Se le moderne forme istituzionali di democrazia sono ovunque relativamente recenti, la storia della democrazia, nella forma della partecipazione e del dibattito pubblico, è diffusa in tutto il mondo. Come osservava nel 1835 Alexis de Tocqueville, nel suo classico saggio sulla democrazia, se la « grande rivoluzione democratica» che osservava svilupparsi in America da un certo punto di vista poteva essere considerata come « una novità» , in un'ottica più ampia poteva anche essere vista come parte del « fatto più antico, continuo e duraturo della storia» (9). Anche se Tocqueville limitava i suoi esempi storici all'Europa (sottolineando, ad esempio, l'importante contributo alla democratizzazione dato dall'apertura dei ranghi del clero alla gente comune, nella « Francia di settecento anni orsono»), la sua argomentazione generale aveva una rilevanza enormemente più vasta.

Nella sua autobiografia intitolata "Lungo cammino verso la libertà", Nelson Mandela descrive l'influenza che ebbe su di lui, quand'era bambino, assistere alla natura democratica delle procedure di svolgimento delle riunioni locali nella sua città natale, in Africa:

"Chiunque lo desiderasse, poteva parlare. Era la democrazia nella forma più pura. Poteva esserci una gerarchia d'importanza tra gli oratori, ma tutti venivano ascoltati, sudditi e capi, guerrieri e uomini di medicina, commercianti e contadini, proprietari terrieri e braccianti" (10).

La ricerca di democrazia di Mandela non è nata da una « imposizione» occidentale.

E' nata nella sua città natale, in Africa, anche se ha dovuto combattere per « imporla» agli « europei» (come venivano chiamati, forse è il caso di ricordarlo, i bianchi al potere nel Sudafrica dell'apartheid). La vittoria finale di Mandela è stata un trionfo dell'umanità, non in particolare di un concetto europeo.

- "Scienza occidentale e storia globale".

Allo stesso modo, è importante considerare fino a che punto la cosiddetta scienza occidentale attinga a un patrimonio globale. C'è una catena di rapporti intellettuali che lega la matematica e la scienza dell'Occidente a una quantità di scienziati non occidentali. Il sistema decimale, ad esempio, evolutosi

in India nei primi secoli dopo la nascita di Cristo, arrivò in Europa alla fine del millennio, tramite gli arabi. La scienza, la matematica e la filosofia, che hanno giocato un ruolo così importante nel Rinascimento europeo, e più tardi nell'Illuminismo, sono state influenzate da numerosi contributi provenienti da società non occidentali (quella cinese, quella araba, quella iraniana, quella indiana e altre).

Il fiorire della scienza e della tecnologia a livello globale non è un fenomeno a guida esclusivamente occidentale: anzi, molti importanti progressi sono stati realizzati nel quadro di contatti internazionali avvenuti ben lontano dall'Europa. Pensiamo alla stampa, che Francis Bacon mette fra le invenzioni che « hanno cambiato l'intero aspetto e stato delle cose nel mondo» . Tutti i tentativi più antichi di sviluppare l'arte della stampa nel primo millennio avvennero lontano dall'Europa. Questi esperimenti, per la maggior parte, erano fortemente influenzati dall'impegno degli intellettuali buddisti per le letture pubbliche e la propagazione delle idee, e infatti tutti i più antichi tentativi di sviluppare la stampa, in Cina, in Corea e in Giappone, furono intrapresi da tecnologi buddisti. I buddisti indiani, che cercarono di sviluppare la stampa nel settimo secolo, non ebbero altrettanto successo, ma fornirono il materiale per il primo libro stampato conosciuto al mondo, un classico del buddismo scritto in sanscrito, "Vajracchedikaprajnaparamita", comunemente noto come il "Sutra del diamante", tradotto dal sanscrito in cinese da un erudito mezzo indiano e mezzo turco nel 402 d.C. Quando il libro fu stampato in cinese, nell'868 d.C., lo accompagnava una prefazione in cui si dichiarava che il testo veniva diffuso in forma stampata per « una distribuzione libera universale» (11).

E' giusto dare un appropriato riconoscimento all'impressionante progresso delle idee e della conoscenza avvenuto in Europa e in America negli ultimi secoli.

Deve essere dato pieno merito all'Occidente per le conquiste realizzate durante il Rinascimento, l'Illuminismo e la Rivoluzione industriale, che hanno trasformato la natura della civiltà umana. Ma presumere che tutto ciò sia il risultato di una « civiltà occidentale» completamente avulsa dal resto del mondo, sviluppatasi in uno splendido isolamento, sarebbe davvero un inganno.

Tessere gli elogi di un immaginario isolamento non rende giustizia al modo in cui l'apprendimento e il pensiero progrediscono nel mondo, attingendo agli sviluppi che avvengono in diverse regioni. Le idee e la conoscenza coltivate in Occidente hanno mutato in modo spettacolare, negli ultimi secoli, il mondo contemporaneo, ma non possono essere considerate un'immacolata concezione dell'Occidente.

- "Astrazioni sommarie e confusione storica".

Affidarsi a una ripartizione della popolazione mondiale in civiltà è assolutamente sbagliato, almeno per due diversi motivi. Il primo è che esiste un problema metodologico di base nella presunzione implicita che una suddivisione per civiltà sia l'unico criterio di classificazione rilevante, e che esso debba soffocare - o spazzare via - gli altri metodi. E' già abbastanza negativo, anche se certo non

sorprendente, che coloro che fomentano scontri a livello mondiale o violenza settaria a livello locale cerchino di imporre un'identità unica, conflittuale e predefinita, a quei soggetti da reclutare come « fanteria» della brutalità politica; ma è veramente triste vedere come questa ottusa visione venga significativamente rafforzata dal sostegno implicito che i guerrieri del fondamentalismo antioccidentale ricevono dalle teorie della classificazione unica degli abitanti del pianeta nate nei paesi occidentali.

Il secondo punto debole della suddivisione per civiltà, tipico di questo approccio, è che essa è basata su una rozzezza descrittiva e un'ingenuità storica straordinarie. Ignora di fatto molti dei maggiori elementi di diversità presenti all'interno di ogni civiltà, e trascura in gran parte le interazioni fra civiltà.

Questi due difetti gemelli producono una visione fortemente impoverita delle diverse civiltà e delle loro similitudini, delle loro connessioni, della loro interdipendenza nel campo della scienza, della tecnologia, della matematica, della letteratura, degli scambi, del commercio e del pensiero politico, economico e sociale. La percezione confusa della storia mondiale determina una visione eccezionalmente limitata di ciascuna cultura, che comprende una lettura singolarmente provinciale della civiltà occidentale.

Capitolo 4.

AFFILIAZIONI RELIGIOSE E STORIA ISLAMICA.

Le recenti tesi sullo scontro di civiltà tendono a rifarsi in gran parte alle differenze religiose, eleggendole a caratteristica chiave delle divergenze tra culture. Tuttavia, oltre al difetto concettuale di considerare gli esseri umani soltanto in base a un'unica affiliazione, e all'errore storico di trascurare le fondamentali interrelazioni fra civiltà viste in gran parte come separate e distinte le une dalle altre (entrambi i problemi sono stati affrontati nel capitolo precedente), queste teorie risentono anche del fatto di essere costrette a trascurare l'eterogeneità delle affiliazioni religiose che caratterizza quasi tutti i paesi, e, in misura ancora maggiore, quasi tutte le civiltà. Anche quest'ultimo problema può avere un certo peso, perché spesso i fedeli di una stessa religione sono sparsi in molti paesi e continenti diversi.

Per esempio, come già detto in precedenza, Samuel Huntington potrà anche considerarla una « civiltà induista» , ma fatto sta che l'India, con i suoi quasi 150 milioni di cittadini musulmani, è uno dei tre maggiori paesi islamici del mondo. Non è semplice classificare nazioni e civiltà secondo categorie religiose.

Quest'ultimo problema si potrebbe evitare raggruppando le persone direttamente in base alla religione, invece di applicare l'ottuso metodo di dividerle in civiltà con correlazioni religiose (come

« civiltà islamica» , « civiltà induista»

e così via, secondo la classificazione di Huntington). In questo modo si arriverebbe a una classificazione più chiara e meno approssimativa, ed è un metodo, come si può immaginare, che a molti non dispiace. Considerare gli individui in base alla loro affiliazione religiosa è indubbiamente diventato un metodo piuttosto comune negli ultimi anni, nel campo dell'analisi culturale: si tratta quindi di un sistema efficace per interpretare l'umanità?

Devo rispondere negativamente. Può anche essere un metodo di classificazione della popolazione mondiale più coerente rispetto alla classificazione per civiltà, ma commette lo stesso errore, cioè cercare di considerare gli esseri umani in base a un'unica affiliazione, nel caso specifico la religione. In molti contesti, una simile classificazione può avere una certa utilità (ad esempio per determinare la scelta delle festività religiose, o per garantire la sicurezza dei luoghi di culto), ma considerarla la base dell'analisi sociale, politica e culturale in genere equivale a ignorare tutte le altre associazioni e fedeltà che qualsiasi individuo possiede, e che possono avere importanza ai fini del comportamento, dell'identità e della comprensione di sé. Anche passando da una classificazione per civiltà a una classificazione direttamente per religioni, rimane la necessità fondamentale di tener conto delle identità plurali della gente e delle priorità da essa scelte.

Anzi, l'uso sempre più generalizzato delle identità religiose come primo - o unico - principio di classificazione degli abitanti del pianeta ha dato origine a un'analisi sociale estremamente grossolana. Il principale dei limiti di questo approccio è l'incapacità di distinguere tra 1) le diverse affiliazioni e fedeltà che possiede un individuo di fede musulmana e 2) la sua identità islamica.

L'identità islamica può essere una delle identità che l'individuo considera importanti (forse anche fondamentale), ma questo non significa che si debba negare l'esistenza di altre identità, che possono essere anch'esse importanti.

Quello che spesso viene definito « mondo islamico» è caratterizzato, naturalmente, da una preponderanza di musulmani, ma persone diverse, tutte di fede islamica, possono differire enormemente (e differiscono enormemente) sotto altri aspetti, come i valori politici e sociali, le attività economiche e letterarie, i rapporti professionali e filosofici, l'atteggiamento verso l'Occidente e così via. Possono essere tracciate linee di demarcazione globali molto diverse, se ci si basa su queste « altre affiliazioni» . Concentrarsi unicamente sulla semplicistica classificazione religiosa implica non prendere in considerazione i numerosi e variegati interessi di altro genere che normalmente caratterizzano le persone di fede islamica.

La distinzione può essere estremamente importante, soprattutto in un mondo in cui il fondamentalismo e la militanza islamica sono forti, e in cui la lotta dell'Occidente contro di essi spesso è accompagnata da una significativa, anche se formulata in termini vaghi, diffidenza verso i musulmani in generale. Questo atteggiamento generale, oltre alla rozzezza concettuale che rispecchia, trascura il fatto più evidente, e cioè che i musulmani differiscono radicalmente fra di loro per convinzioni politiche e sociali. Sono diversi anche per gusti letterari e artistici, per l'interesse verso la scienza e la matematica, e anche nella forma e nella portata della loro religiosità. Le urgenze della politica immediata hanno in qualche modo portato a una comprensione migliore, in Occidente, delle

sottocategorie religiose all'interno dell'islam (come la distinzione fra uno sciita e un sunnita), ma c'è una crescente riluttanza ad andare oltre, a prendere in considerazione le molte identità non religiose che i musulmani, come gli altri abitanti del pianeta, possiedono. Le idee e le priorità dei musulmani su questioni politiche, culturali e sociali possono essere diversissime fra loro.

- "Identità religiosa e variazioni culturali".

Possono esistere grandi differenze anche nel comportamento sociale di persone diverse appartenenti alla stessa religione, perfino in campi che spesso sono considerati strettamente legati alla fede. E' facile trovare esempi a sostegno di questa tesi nel mondo contemporaneo, basti pensare al contrasto tra le usanze delle donne tradizionaliste nei centri rurali dell'Arabia Saudita e quelle delle musulmane che vivono nelle città della Turchia (dove il velo è raro e i codici d'abbigliamento sono spesso simili a quelli delle donne europee). Un altro esempio sono le enormi differenze di comportamento, all'interno dello stesso paese, il Bangladesh, fra le donne socialmente attive e quelle meno estroverse degli ambienti più conservatori, pur essendo le une e le altre di religione musulmana.

Queste differenze, tuttavia, non devono essere considerate semplicemente aspetti di un fenomeno nuovo introdotto nel mondo islamico dalla modernità. Nella storia dei musulmani è evidente l'influenza di altri interessi, altre identità.

Prendiamo ad esempio un dibattito fra due musulmani del quattordicesimo secolo.

Ibn Battuta, che nacque a Tangeri nel 1304 e passò trent'anni a viaggiare attraverso l'Africa e l'Asia, rimase scioccato da alcune delle cose a cui assistette in una parte del mondo che si trova fra gli attuali Stati del Mali e del Ghana. A Iwaltan, non lontano da Timbuctu, Ibn Battuta fece amicizia con un "qadi" musulmano, che rivestiva un'importante carica pubblica in quella città.

Ibn Battuta riferisce il suo disgusto per il comportamento sociale vigente nella famiglia del "qadi":

"Entrai un giorno dal Cadi di Iwaltan, dopo aver avuto il permesso d'entrare da parte sua, e trovai con lui una donna giovane e assai bella. Appena vistala, mi turbai e volli tornare indietro, ma essa rise di me senza ombra di vergogna alcuna. « Perché vuoi andare via?» , disse il Cadi, « è una mia amica» . Io rimasi trasecolato per entrambi" (1).

Ma il "qadi" non fu l'unico a scioccare Ibn Battuta: il grande viaggiatore arabo giudicò estremamente male il comportamento di Abu Muhammad Yandakan al-Musufi, un buon musulmano che aveva visitato in passato il Marocco. Quando Ibn Battuta si recò a fargli visita nella sua abitazione, trovò una donna seduta sul divano, intenta a conversare con un uomo. Così scrive Ibn Battuta:

"Dissi ad Abu Muhammad: « Chi è questa donna?» . « E' mia moglie» , rispose. « E che cosa le è l'uomo che sta con lei?» . « E' un suo amico» , fu la risposta. « E tu sopporti questo» , osservai, « tu che hai pur dimorato nei nostri paesi, e conosci le norme della Legge?» . « L'amicizia tra uomini e donne, da noi» , rispose, « ha luogo a fin di bene, in modo del tutto onesto e insospettabile. Le nostre donne non sono come quelle dei vostri paesi» . Io rimasi sbalordito per la sua dabbenaggine, e me ne andai senza più tornare da lui. Più volte egli mi invitò, ma io non accettai mai" (2).

La differenza fra Abu Muhammad e Ibn Battuta non era nella religione - erano entrambi musulmani - ma nelle loro decisioni sul giusto stile di vita da adottare.

- "Tolleranza e diversità islamica".

Passiamo a una questione più politica. I diversi atteggiamenti verso la tolleranza religiosa hanno spesso avuto una rilevanza sociale, nella storia mondiale, e a questo riguardo possiamo trovare grandi differenze fra persone accomunate dalla fede nell'islam. Ad esempio, l'imperatore Aurangzeb, che ascese al trono Moghul in India nella seconda metà del diciassettesimo secolo, è generalmente considerato un personaggio piuttosto intollerante: arrivò perfino a imporre tasse speciali ai sudditi non musulmani. Ma dalla vita e dal comportamento del suo fratello maggiore, Dara Shikoh, figlio maggiore (e legittimo erede) dell'imperatore Shah Jahan e di Mumtaz Mahal, la regina in onore della quale fu costruito il Taj Mahal, traspare un atteggiamento diversissimo. Aurangzeb uccise Dara per impadronirsi del trono. Dara non era semplicemente uno studente di sanscrito, ferratissimo nello studio dell'induismo: la sua traduzione in persiano, dall'originale sanscrito, delle "Upanishad", è stata per un secolo o più uno degli strumenti principali dell'interesse degli europei verso la filosofia religiosa induista.

Il bisnonno di Dara e Aurangzeb, Akbar, era un campione della tolleranza religiosa (come abbiamo già detto precedentemente) e dichiarò dovere dello Stato fare in modo che « nessuno si intrometta nelle faccende altrui in riferimento alla religione, e che a ciascuno sia consentito di accostarsi alla religione che gli aggrada» . In linea con la sua ricerca di quello che definiva « il sentiero della ragione» ("rahi aql"), Akbar, nell'ultimo decennio del sedicesimo secolo, insisteva sulla necessità di un dialogo aperto e di una scelta libera, e organizzò anche periodiche discussioni che coinvolgevano non soltanto i principali pensatori musulmani e induisti, ma anche cristiani, ebrei, parsi, giainisti e perfino atei (3). Oltre a Dara, fu lo stesso figlio di Aurangzeb, che si chiamava anche lui Akbar, a ribellarsi contro il padre, e a unire le forze con i regni indù del Rajasthan e successivamente con i marathi induisti (Aurangzeb, tuttavia, alla fine riuscì a schiacciare la ribellione di Akbar).

Mentre portava avanti la sua lotta dal Rajasthan, Akbar scrisse al padre protestando per la sua

intolleranza e per il modo in cui denigrava i suoi amici induisti (4).

Di fronte a tutte queste diversità fra musulmani, coloro che non riescono a vedere nessuna differenza fra l'essere musulmano e l'avere un'identità musulmana sarebbero tentati di chiedere: « Qual è l'atteggiamento corretto secondo l'islam?

L'islam è a favore di questa tolleranza, oppure no? Qual è in realtà la posizione corretta?» . La questione da affrontare in questo caso non è capire quale sia la risposta giusta a questa domanda, ma se la domanda stessa sia la domanda giusta da porre. Essere musulmano non è un'identità preminente che determina tutto ciò in cui una persona crede. Ad esempio, la tolleranza e l'eterodossia dell'imperatore Akbar trovò sia sostenitori che detrattori fra i gruppi musulmani più influenti ad Agra e a Delhi, nell'India del sedicesimo secolo. E' vero che trovò invece una forte opposizione all'interno del clero musulmano. Ma quando Akbar morì, nel 1605, il teologo islamico 'Abd ül-Haqq, che era stato fortemente critico nei confronti di molte delle idee tolleranti di Akbar, dovette giungere alla conclusione che, nonostante le sue « innovazioni» , Akbar era rimasto un buon musulmano (5).

Quello di cui bisogna rendersi conto è che per risolvere questa discrepanza non è indispensabile stabilire che uno dei due, fra Akbar e Aurangzeb, non era un buon musulmano. Potevano essere entrambi buoni musulmani pur non avendo lo stesso atteggiamento politico o le stesse identità sociali e culturali. Un musulmano può assumere un atteggiamento intollerante e un altro musulmano essere molto tollerante verso l'eterodossia, senza che nessuno dei due, per questo, cessi di essere un musulmano. Questo non solo perché il concetto di "ijtihad"

(interpretazione religiosa) consente una certa larghezza di vedute all'interno dell'islam, ma anche perché un singolo musulmano ha la libertà di decidere quali valori e priorità scegliere senza compromettere la sua fede islamica di base.

- "Interessi non religiosi e priorità varie".

Alla luce dell'ostilità oggi esistente fra arabi ed ebrei, vale la pena ricordare che esiste una lunga storia di rispetto reciproco fra i due gruppi. Ho citato nel primo capitolo l'episodio del filosofo ebreo Maimonide, costretto ad abbandonare nel dodicesimo secolo un'Europa intollerante per trovare un rifugio tollerante nel mondo arabo. Il suo ospite, che gli diede una posizione prestigiosa e influente nella sua corte del Cairo, era nientemeno che l'imperatore Saladino, le cui credenziali di musulmano non possono essere messe in dubbio, considerato il valoroso ruolo da lui svolto in difesa dell'islam nel corso delle Crociate (Riccardo Cuor di Leone fu uno dei suoi illustri avversari).

L'esperienza di Maimonide non era un'eccezione. Anzi, benché il mondo contemporaneo sia ricco di esempi di conflitti fra ebrei e musulmani, sono numerosi gli episodi di governanti musulmani, nel mondo arabo e nella Spagna medievale, che hanno cercato di integrare a tutelare gli ebrei come membri della comunità sociale, rispettando le loro libertà, e a volte consentendo loro anche di

accedere a ruoli di comando. Ad esempio, come segnala Maria Rosa Menocal nel suo libro "Principi, poeti e visir", nel decimo secolo la fioritura, nella Spagna controllata dai musulmani, di Cordova, che era una « valida concorrente di Baghdad, se non addirittura una pretendente più qualificata di quella, al titolo di luogo più civile del mondo» , fu merito dell'influenza costruttiva del lavoro congiunto del califfo 'Abd al-Rahman Terzo e del suo visir, l'ebreo Hasdai ibn Shaprut (6). Anzi, molti elementi indicano, come sostiene la Menocal, che la posizione degli ebrei dopo la conquista musulmana « era migliorata sotto tutti i punti di vista» , perché « da minoranza perseguitata erano divenuti una minoranza protetta» (7).

La nostra identità religiosa, o la nostra identità di civiltà, può essere molto importante, ma è soltanto un'appartenenza fra tante. La domanda che dobbiamo porci non è se l'islam (o l'induismo, o il cristianesimo) sia una religione che ama la pace o una religione bellicosa (« dicci che cos'è realmente»), ma in che modo un musulmano religioso (o un induista, o un cristiano) possa combinare le sue convinzioni o le sue pratiche religiose con altri aspetti della sua identità personale, altri impegni e valori (come l'atteggiamento nei confronti della pace e della guerra). Considerare la religione - o la « civiltà» - di un individuo come un'identità onnicomprensiva è una diagnosi altamente discutibile.

Ogni religione ha avuto spietati guerrieri e grandi campioni della pace fra i suoi fedeli, e invece di chiederci quale sia il « vero credente» e quale invece un « semplice impostore» , dovremmo accettare il fatto che la fede religiosa non determina da sola tutte le decisioni che dobbiamo prendere nella nostra vita, incluse le nostre priorità politiche e sociali e il comportamento e le azioni che ne conseguono. I sostenitori della pace e della tolleranza e i fautori della guerra e dell'intolleranza possono appartenere alla stessa religione, e possono essere (ognuno a suo modo) veri credenti, senza che ciò venga visto come una contraddizione.

Se l'essere musulmano fosse l'unica identità di una persona di religione islamica, allora naturalmente l'identificazione religiosa porterebbe su di sé l'enorme fardello di dover decidere delle tantissime altre scelte che una persona si trova ad affrontare in altri ambiti della sua vita. Ma difficilmente un musulmano può avere come unica identità il suo essere musulmano. La negazione della pluralità delle identità e il rifiuto di esercitare una scelta sulle questioni legate all'identità possono generare una visione incredibilmente sbagliata e limitata delle cose. Anche le attuali divisioni legate agli eventi dell'11 settembre vedono musulmani in tutte le fazioni della contesa, e invece di chiederci quale sia la posizione corretta da assumere secondo l'islam, dobbiamo ammettere che un musulmano può scegliere fra molte posizioni diverse, su argomenti che implicano giudizi politici, morali e sociali, senza per questo smettere di essere un musulmano.

- "Matematica, scienza e storia intellettuale".

Si è discusso molto del fatto che nell'attacco al World Trade Center, l'11

settembre, sono morti moltissimi musulmani. Se quei musulmani lavoravano in quel luogo, evidentemente non lo consideravano una malvagia espressione della civiltà occidentale. Il World Trade Center aveva naturalmente una rilevanza simbolica, con la sua altezza imponente e la sua tecnologia avanzata (era stato costruito con un sistema ingegneristico di nuova concezione, la struttura tubolare), e agli occhi di individui politicamente bellicosi poteva essere visto come un'espressione dell'impudenza occidentale. In questo contesto, è interessante ricordare che la figura più importante, fra le persone che hanno contribuito all'invenzione della struttura tubolare, è quella dell'ingegnere Fazlur Rahman Khan, originario del Bangladesh e residente a Chicago: è sul suo lavoro che si basa questa innovazione ingegneristica. Successivamente, Khan progettò numerosi grandi edifici, come la Sears Tower (110 piani) e il John Hancock Center (100

piani), entrambi a Chicago, e lo Hajj Terminal a Gedda, in Arabia Saudita. Khan combatté anche per l'indipendenza del Bangladesh dal Pakistan, nel 1971, e scrisse un libro molto interessante, in bengalese, su quella guerra. Il fatto che dei musulmani possano trovarsi su posizioni diverse, riguardo a molte questioni culturali e politiche, non dovrebbe apparire sorprendente, se si ammette che l'essere musulmani non è un'identità che ingloba tutte le altre.

E' anche importante riconoscere che molti, fondamentali contributi intellettuali al sapere mondiale di persone di fede musulmana non sono stati contributi puramente islamici. Anche oggi, quando un moderno matematico, al Mit, o a Princeton, o a Stanford, ricorre a un algoritmo per risolvere un difficile problema di calcolo, sta rendendo omaggio ai contributi del matematico arabo del nono secolo al-Khuwarizmi, dal cui nome deriva il termine « algoritmo» (il termine « algebra» deriva dal suo libro "Al-Jabr wa al-Muqabalah"). Molti altri importanti progressi, nella storia della matematica, della scienza e della tecnologia, sono stati merito di intellettuali musulmani.

Molti di questi progressi arrivarono in Europa solo all'inizio del secondo millennio, quando cominciarono a essere relativamente comuni le traduzioni dall'arabo al latino. Alcune di queste influenze, però, arrivarono prima, attraverso i regni arabi in Spagna. Per fare un esempio di uno di questi progressi tecnologici, furono ingegneri musulmani, arabi e berberi, a sviluppare e utilizzare la tecnologia di irrigazione delle "acequias" (canali d'irrigazione) in Spagna, attingendo alle innovazioni già introdotte nelle aride regioni del Medio Oriente. Questo progresso rese possibile, più di mille anni fa, la coltura di cereali, frutta e verdura e l'allevamento di animali da pascolo su aree dell'Europa prima totalmente aride. Per molti secoli, questa ammirevole opera tecnica fu affidata a tecnologi musulmani (8).

Matematici e scienziati musulmani ebbero inoltre un ruolo importante nella globalizzazione della conoscenza tecnica, facendo circolare le idee attraverso il Vecchio Mondo. Ad esempio, il sistema decimale e alcune antiche scoperte della trigonometria arrivarono dall'India all'Europa nei primi anni del secondo millennio, trasmesse attraverso i lavori di matematici arabi e iraniani. Le versioni in latino dei trattati dei matematici indiani Aryabhata, Varahamihira e Brahmagupta, scritti in sanscrito fra il quinto e il settimo secolo, comparvero in Europa dopo essere state tradotte dal sanscrito in arabo e quindi dall'arabo in latino (ritornerò nel settimo capitolo su queste trasmissioni multiculturali). Gli intellettuali musulmani, all'avanguardia dell'innovazione in quell'epoca, erano i più impegnati a divulgare a livello globale le conoscenze scientifiche e matematiche. La religione delle persone coinvolte, si trattasse di musulmani, di induisti o di cristiani, importava poco a questi grandi

matematici o scienziati musulmani.

Qualcosa di analogo avvenne con molti dei classici occidentali, in particolare dell'antica Grecia, sopravvissuti solo attraverso le traduzioni arabe, dalle quali furono poi ritradotti, solitamente in latino, nei primi secoli del secondo millennio, prima del Rinascimento. Le traduzioni in arabo originariamente non avevano lo scopo di preservare le opere, ma di renderle fruibili nel mondo arabofono dell'epoca, un'area che alla fine del primo millennio era molto estesa. Ma le conseguenze interne e globali che questo processo, in ultima analisi, produsse, sono perfettamente in linea con quello che ci si potrebbe attendere dalla vastità e dall'universalità del sapere dei maggiori esponenti del pensiero mondiale in quei secoli decisivi.

- "Identità plurali e politica contemporanea".

Diverse ragioni rendono fondamentale soffermarsi sulla distinzione tra 1) il considerare i musulmani esclusivamente - o prevalentemente - in base alla loro fede religiosa islamica, e 2) il considerarli in un'ottica più ampia, in base alle loro numerose affiliazioni, delle quali fa certamente parte anche l'identità islamica, senza che ciò escluda necessariamente gli impegni derivanti dai loro interessi scientifici, dai loro obblighi professionali, dalle loro passioni letterarie o dalle loro affiliazioni politiche.

La prima ragione, naturalmente, è il valore della conoscenza, l'importanza di sapere quello che succede. Una comprensione chiara degli avvenimenti è importante di per sé, e può inoltre avere conseguenze di vasta portata sul pensiero e sulle azioni. Ad esempio, anche quando un gruppo di militanti proclama che le loro attività terroristiche ubbidiscono a ingiunzioni ben precise dell'islam, cercando in questo modo di estendere radicalmente il campo d'azione delle prescrizioni religiose, noi siamo senz'altro in grado di contestare la veridicità di queste affermazioni. Sarebbe un errore palese e grossolano adeguarsi alla loro incapacità di comprendere la distinzione tra un'identità islamica e l'identità di un terrorista al servizio di quella che loro considerano la causa dell'islam. Comprendere questa distinzione non preclude, naturalmente, la possibilità intellettuale di discutere se le ingiunzioni dell'islam possano o meno essere interpretate in questo modo, ma il dibattito non può nemmeno cominciare se non si fa alcuna distinzione fra un'identità islamica e le tante altre identità di un musulmano.

Quasi tutti gli studiosi dell'islam respingerebbero senza esitazioni la tesi che le ingiunzioni islamiche possano esigere, o autorizzare, o perfino tollerare il terrorismo, anche se molti di essi affermerebbero al contempo, come vedremo fra poco, che un individuo che interpretasse i suoi doveri in modo diverso (agli occhi dei critici in modo errato) non cesserebbe per questo di essere un musulmano, a patto di aderire al nucleo essenziale di credenze e pratiche religiose dell'islam. La prima questione, tuttavia, è non confondere il ruolo di una particolare identità religiosa e le diverse priorità che una persona di quella particolare religione può scegliere di avere (per una serie di altre ragioni).

Questa distinzione è importante poi anche nella battaglia contro la politicizzazione della religione,

esemplificata non soltanto dalla rapida avanzata dell'islam politico, ma anche dalla vivacità con cui procede il processo di politicizzazione di altre religioni (l'influenza politica del cristianesimo « rinato» , o dell'estremismo ebraico, o del movimento Hindutva). Il mondo reale - a volte una realtà estremamente sgradevole e brutalmente settaria - è sistematicamente alimentato dalla confusione tra l'avere una religione e l'ignorare la necessità del ragionamento - e della libertà di pensiero - nelle decisioni riguardanti materie sulle quali la fede religiosa non deve necessariamente avere giurisprudenza esclusiva. In questo mondo sempre più polarizzato si può osservare, in varia misura, un processo malriuscito di politicizzazione, che può andare dall'offrire un contributo diretto al reclutamento di militanti per azioni terroristiche, al rendere le persone più vulnerabili alla propaganda di questi reclutatori, o all'incoraggiare la tolleranza nei confronti della violenza perpetrata in nome della religione.

Ad esempio, la « shari'aizzazione strisciante dell'Indonesia» , descritta con grande allarme dall'intellettuale musulmano indonesiano Syafi'i Anwar, non è soltanto uno sviluppo della pratica religiosa, ma è legata alla diffusione di un punto di vista sociale e politico particolarmente agguerrito in un paese tradizionalmente tollerante (e fortemente multiculturale) (9). Un discorso analogo lo si può fare per una serie di altri paesi, tra i quali la Malaysia, che hanno assistito alla rapida crescita di una cultura aggressiva in nome dell'islam, nonostante la loro storia di diversità culturale e di larghezza di vedute in campo politico. Per resistere alla polarizzazione politica, è necessario mettere in evidenza questa distinzione fondamentale, perché lo sfruttamento di una religione (in questo caso la religione islamica) ha una grandissima importanza in questo genere di conflitti organizzati (10).

La terza ragione dell'importanza di questa distinzione è che ci consente di comprendere meglio quello che succede all'interno di paesi che dall'esterno vengono collocati nel contenitore di una religione, come il cosiddetto « mondo islamico» , come se questa identificazione fosse in grado di spiegare esaustivamente gli sviluppi intellettuali attualmente in corso al suo interno.

E' importante osservare che molti paesi che formalmente sono degli Stati islamici sono attraversati da conflitti politici in cui molti dei protagonisti, anche nei casi in cui sono musulmani osservanti, non attingono i loro argomenti unicamente dalla propria identità islamica.

Pensiamo al Pakistan, che è certamente uno Stato islamico e dove l'islam è la religione di Stato, con varie implicazioni politiche (ad esempio, un non musulmano non potrebbe essere eletto presidente del paese, a prescindere dai voti ricevuti). E nonostante ciò il Pakistan è un paese intellettualmente vivace, e la società civile lascia spazio a molti impegni e attività che non derivano prevalentemente - o non derivano affatto - dalla religione. Ad esempio, il Pakistan possiede una Commissione per i diritti umani molto attiva, e sotto diversi aspetti molto efficace, che non fa riferimento solamente ai diritti garantiti dall'islam, ma anche a definizioni più ampie dei diritti umani. Anche se, a differenza delle Commissioni per i diritti umani dell'India o del Sudafrica, che sono organi riconosciuti con potere legale, la Commissione pachistana non ha uno status legale o costituzionale (formalmente, in pratica, non è niente di più di una Ong), sotto la direzione di importanti e illuminati esponenti della società civile come Asma Jahangir e I. A. Rehman ha fatto molto per le libertà delle donne, delle minoranze e di altre categorie minacciate. Per ottenere questi importanti risultati, la Commissione ha sfruttato le leggi del Pakistan (laddove non sono state storpiate da riforme estremiste), il coraggio e l'impegno di dissidenti civili, l'equanimità di molti onesti esponenti della magistratura, la presenza di una fetta

importante di opinione pubblica schierata su posizioni progressiste in campo sociale, e, "last but not least", l'efficace azione dei media nell'attirare l'attenzione su casi di disumanità e di violazione delle norme della convivenza civile. I media pachistani sono molto attivi, conducono inchieste in proprio e danno grande risalto a casi di abusi, portano all'attenzione di un pubblico riflessivo problematiche umanitarie, e spesso laiche (11).

Riconoscere questi elementi non sminuisce in alcun modo la necessità di fare i conti con « la gravità del problema dell'estremismo islamico in Pakistan» , per usare le parole di Husain Haqqani, ex ambasciatore pachistano in Sri Lanka. E'

fondamentale dedicare attenzione alla diagnosi esposta in modo convincente da Haqqani, e cioè che « la sproporzionata influenza di cui godono i gruppi fondamentalisti in Pakistan è il risultato del sostegno offerto a questi gruppi dallo Stato» ; Haqqani inoltre fa notare che « un ambiente dominato da ideologie islamiste e militariste è il brodo di coltura ideale per i radicali e per il radicalismo da esportazione» (12). Queste problematiche devono essere affrontate a diversi livelli, ed esigono la riforma del sistema di governo e delle forze armate, una pressione a favore dei diritti democratici, la concessione di maggiore libertà di movimento ai partiti politici non religiosi e non estremisti, la soluzione del problema dei campi di addestramento e delle scuole fondamentaliste che spingono gli studenti allo scontro e alla militanza. Ma dev'essere data attenzione anche alla lotta in corso all'interno del Pakistan, lotta in cui un ruolo prezioso, spesso visionario, è interpretato dalla forte comunità intellettuale del paese. La penetrante analisi di Haqqani è parte di questo movimento altamente costruttivo. La « guerra al terrore» guidata dagli americani è talmente occupata a star dietro a iniziative militari, alla diplomazia fra Stati, ai dialoghi fra governi, in generale ai rapporti con chi governa (in tutto il mondo, non solo in Pakistan), da finire con il trascurare gravemente il ruolo della società civile, nonostante il lavoro di cruciale importanza che essa svolge in circostanze difficilissime.

Il Pakistan in realtà ha una lunga storia di attività umanitarie, e questa tradizione merita di essere celebrata e sostenuta. Ha già prodotto risultati molto ammirati, che hanno ricevuto attenzione a livello globale in altri contesti. Ad esempio, il pioniere di quell'approccio all'economia e al progresso sociale che usa come metro di misura lo sviluppo umano (vale a dire giudicare il progresso non semplicemente attraverso la crescita del prodotto interno lordo, ma in base al miglioramento delle condizioni di vita delle persone) è stato l'economista ed ex ministro delle finanze pachistano Mahbub ul-Haq (13). Questo approccio è stato largamente utilizzato a livello internazionale, Pakistan compreso, per valutare i difetti delle politiche pubbliche (le critiche spesso sono state roventi), ed è ancora una delle colonne portanti degli sforzi costruttivi delle Nazioni Unite tesi a favorire lo sviluppo economico e sociale.

E' importante riconoscere che i materiali nucleari venduti clandestinamente da A. Q. Khan non sono stati l'unico articolo di esportazione del Pakistan all'estero.

Contributi di questo tipo, aconfessionali e di grande impatto, nascono dall'ampiezza di vedute delle persone coinvolte, non specificamente dalla loro religiosità. Ma non per questo Mahbub ul-Haq era meno musulmano. La sua fede religiosa, nell'ambito che alla religione compete, era forte, e posso confermarlo avendo avuto il privilegio di conoscerlo e di essergli stato amico (dai giorni in cui eravamo entrambi studenti universitari a Cambridge, nei primi anni Cinquanta, fino alla sua morte

improvvisa nel 1998). Comprendere la distinzione tra l'ampia varietà di impegni dei musulmani e la loro identità islamica, definita in modo limitato, è particolarmente importante.

La quarta ragione per enfatizzare l'importanza di questa distinzione è che in alcune delle « battaglie contro il terrorismo» attualmente in corso di svolgimento, essa viene largamente - talvolta interamente - ignorata. Ciò può produrre, e secondo me ha già prodotto, effetti altamente controproducenti. Per esempio, i tentativi di combattere il terrorismo reclutando la religione « dalla propria parte» , oltre a essere scarsamente efficaci, risentono a mio parere di un grave disorientamento concettuale. L'argomento merita di essere discusso in modo più approfondito.

- "Combattere il terrorismo e comprendere le identità".

La confusione fra le identità plurali dei musulmani e la loro identità islamica in particolare non è solamente un errore descrittivo, ha serie implicazioni sulle politiche per la pace nel precario mondo in cui viviamo. C'è molta angoscia nel mondo contemporaneo riguardo ai conflitti globali e al terrorismo.

Giustamente, poiché le minacce sono reali e la necessità di fare qualcosa per scongiurare questi pericoli è urgente. Tra le azioni intraprese negli ultimi anni in questo senso figurano gli interventi militari in Afghanistan e in Iraq.

Sono argomenti molto dibattuti nell'opinione pubblica (io devo confessare di essere assolutamente scettico riguardo alle politiche decise dai partner della coalizione, in particolare in Iraq), ma qui mi concentrerò su un altro aspetto dell'approccio globale ai conflitti e al terrorismo, un aspetto che coinvolge politiche pubbliche legate alle relazioni culturali e alla società civile.

Come già illustrato nel primo capitolo, questo libro si concentra in particolare sulla struttura concettuale dentro cui questi conflitti sono visti e concepiti, e sul modo in cui vengono interpretate le richieste di intervento pubblico da parte dei cittadini. In questo contesto, affidarsi a una classificazione univoca degli abitanti del pianeta provoca confusione. E questa confusione rende ancora più infiammabile il mondo in cui viviamo. Il problema a cui mi riferisco è molto più complesso delle rozze e offensive opinioni su altre culture espresse da personaggi occidentali, come l'irreprensibile tenente generale dell'esercito statunitense William Boykin (di cui abbiamo citato, nel primo capitolo, l'affermazione che il Dio cristiano sarebbe « più grande» di quello islamico). E'

facile vedere l'ottusità e l'insensatezza di opinioni di questo genere.

Ma quello che può essere considerato un problema più grande e più generale (anche se senza la grossolanità della denigrazione), sono le conseguenze, potenzialmente terribili, di una classificazione delle persone sulla base di affiliazioni uniche, incentrate esclusivamente su identità religiose. E'

importante in particolare per comprendere la natura e le dinamiche della violenza e del terrorismo globali nel mondo contemporaneo. La suddivisione del mondo in base a criteri religiosi produce una visione profondamente fuorviante degli abitanti del pianeta e dei differenti rapporti esistenti fra di essi, e ha per giunta l'effetto di ingigantire un particolare tipo di distinzione fra le persone, escludendo tutti gli altri aspetti rilevanti.

Nel dibattito su quello che viene definito « terrorismo islamico» si discute se l'essere musulmano comporti una qualche forma di militanza aggressiva, o se invece, come molti leader mondiali, in modo accorato - e anche esemplare - hanno sostenuto, un « vero musulmano» debba essere un individuo tollerante. La negazione della necessità di una lettura bellicosa dell'islam è sicuramente appropriata, ed è di estrema importanza in questo periodo, e Tony Blair in particolare merita applausi per quanto ha fatto a questo proposito. Ma nel contesto dei frequenti appelli di Blair « all'autentica e moderata voce dell'islam» , dobbiamo domandarci se sia possibile - o necessario - definire un « vero musulmano» in termini di convinzioni politiche e sociali sul conflitto e la tolleranza, temi sui quali, storicamente, come abbiamo detto in precedenza, i musulmani hanno assunto posizioni diversissime. L'effetto di questo approccio politico incentrato sulla religione, e delle politiche istituzionali da esso generate (con frequenti annunci del genere, per citare un esempio, « il governo sta incontrando i leader della comunità musulmana nell'ambito della prossima e fondamentale fase, tesa a consolidare un fronte unito»), è stato quello di rafforzare e irrobustire la voce delle autorità religiose, sminuendo l'importanza delle istituzioni e dei movimenti non religiosi.

La difficoltà di agire sulla base del presupposto di un'identità unica - quella religiosa - ovviamente non è un problema che riguarda solo i musulmani. Si può applicare a qualsiasi tentativo di interpretare le opinioni politiche e i giudizi sociali di persone di religione cristiana, o ebraica, o induista, o sikh, basandosi principalmente - o unicamente - su quello che dichiarano i loro presunti leader religiosi in nome del rispettivo « gregge» . La classificazione unica conferisce un ruolo di comando ai personaggi dell'« establishment»

all'interno delle rispettive gerarchie religiose, sminuendo ed eclissando al contempo altri punti di vista.

Oggi desta preoccupazione - e un certo stupore - il fatto che, a dispetto dei tentativi per coinvolgere l'establishment religioso musulmano e di altri gruppi non cristiani nel dialogo sulla pace globale e sulla tranquillità locale, il fondamentalismo religioso e il reclutamento di militanti continuino a fiorire, perfino nei paesi occidentali. Eppure non ci sarebbe da sorprendersi. Cercare di reclutare leader religiosi ed esponenti del clero a sostegno di cause politiche, cercando contemporaneamente di ridefinire le religioni coinvolte in termini di atteggiamenti politici e sociali, sminuisce l'importanza di quei valori non religiosi che gli individui, credenti o non credenti, possono avere (e hanno) nel loro ambito appropriato.

Gli sforzi per convincere i "mullah" e il clero a svolgere un ruolo al di fuori dell'ambito immediato della religione possono naturalmente incidere su quello che viene predicato nelle moschee o nei templi. Ma un altro effetto è quello di sminuire le iniziative civiche che gli individui di fede musulmana (insieme ad altri) possono intraprendere, e intraprendono, per risolvere problemi che sono di natura fondamentalmente politica e sociale. Inoltre, questi sforzi acuiscono il sentimento di distanza fra i membri di comunità religiose differenti, mettendo l'accento sulle loro differenze

religiose, spesso a danno di altre identità (tra le quali quella di cittadino del paese in questione), che potrebbero avere un ruolo più unificante. Un cittadino britannico di fede islamica deve affidarsi al clero o ad altri leader religiosi comunitari per comunicare con il primo ministro del suo paese, che sembra particolarmente ansioso di usare come tramite i leader religiosi?

Il fatto che trascurare tutte le identità di una persona diverse da quelle legate alla religione sia un modo poco efficace di ridurre la capacità di penetrazione del settarismo religioso è cosa che non dovrebbe sorprendere. E' un problema che si pone con forza anche nella situazione politica, più difficile (e più turbolenta), di paesi devastati dalla violenza come l'Iraq e l'Afghanistan.

Le elezioni e il referendum in Iraq, nel 2005, possono essere considerati un grande successo sulla base dei propri stessi criteri di valutazione: la votazione è avvenuta, ha votato una percentuale di elettori piuttosto alta e le interruzioni violente non hanno mandato a monte l'intero sforzo. Ma in assenza di occasioni di dialogo aperto e partecipativo, al di là di quelle messe a disposizione dalle istituzioni religiose, il processo elettorale è stato, come si poteva prevedere, settario, legato alle confessioni religiose e alle appartenenze etniche. La partecipazione degli individui di diversi gruppi (sciiti, sunniti, curdi) è passata apparentemente attraverso la rigida intermediazione dei portavoce delle rispettive comunità, limitando la possibilità per i singoli individui di esprimersi in quanto cittadini in generale, senza connotazioni comunitarie.

Nonostante i molti successi del governo Karzai a Kabul (sicuramente molto è stato realizzato), anche in Afghanistan esiste un problema analogo, pur se a un livello di intensità minore, con il tentativo di affidarsi, per la definizione delle politiche generali, ad assemblee di leader tribali e concili di esponenti del clero, invece che impegnarsi a coltivare, compito più difficile ma di fondamentale importanza, un dialogo generale aperto e interazioni che possano andare oltre la politica religiosa. Considerare l'affiliazione religiosa un'identità onnicomprensiva può comportare un pesante prezzo politico. Tenendo conto delle impressionanti sfide che la leadership afghana si trova a dover affrontare, bisogna avere pazienza nei confronti degli approcci che essa sta sperimentando, ma è necessario formulare con chiarezza, senza sminuire i lusinghieri risultati ottenuti dal governo Karzai, quali difficoltà comporterà probabilmente, sul lungo periodo, la scelta di questa poco lungimirante linea di condotta.

Riguardo alla sfida globale del terrorismo, abbiamo motivo per attenderci, dai leader mondiali che operano contro di esso, una chiarezza di pensiero maggiore di quella attuale. La confusione generata dall'implicita adesione a una visione solitarista dell'identità pone serie barriere alla sconfitta del terrorismo globale e alla creazione di un mondo privo di violenza ideologicamente organizzata su larga scala. Il riconoscimento di identità multiple, e di un mondo che va al di là delle affiliazioni religiose, anche per i credenti convinti, forse potrà fare la differenza nel tormentato pianeta in cui viviamo.

- "Terrorismo e religione".

Ho avuto il privilegio di conoscere un po' Daniel Pearl. Venne a un mio discorso a Parigi, nell'estate del 2000, finito il quale conversammo a lungo. Lui sapeva che si sarebbe presto trasferito a Bombay (o Mumbai, come viene chiamata adesso), come corrispondente del « Wall Street Journal» per il subcontinente indiano. In seguito, all'inizio del febbraio 2001, lo incontrai nuovamente a Bombay ed ebbi l'opportunità di proseguire la nostra conversazione. A colpirmi, di lui, non fu solo la notevole intelligenza, ma anche l'impegno nel perseguire la verità e contribuire, attraverso di essa, a creare un mondo migliore (e meno ingiusto). Discutemmo anche, in particolare durante il nostro primo incontro, di come spesso a seminare la violenza nel mondo siano l'ignoranza e la confusione, oltre che le ingiustizie trascurate. Ero toccato, intellettualmente ed emotivamente, dall'impegno di Pearl a lottare per la pace e la giustizia attraverso il progresso della comprensione reciproca. E' stato questo impegno a indagare ed esplorare che è finito per costargli la vita, quando i terroristi lo hanno catturato e giustiziato, l'anno dopo il nostro ultimo incontro.

Il padre di Daniel, Judea Pearl, presidente della Daniel Pearl Foundation, un'organizzazione che si dedica a favorire la comprensione tra culture diverse, recentemente ha espresso la propria frustrazione in un commovente - e anche illuminante - articolo sull'esito di un importante incontro fra studiosi musulmani ad Amman, in Giordania. La conferenza, a cui erano accorse 170 persone fra esponenti del clero ed esperti di islam da quaranta paesi, cercava di definire « la realtà dell'islam e del suo ruolo nella società contemporanea» . Il comunicato finale della conferenza di Amman, diffuso il 6 luglio 2005, affermava categoricamente: « Non si può dichiarare apostata nessun gruppo di musulmani che creda in Allah il Potente e Sublime e nel suo Messaggero (la Pace e la Benedizione siano su di lui) e nei pilastri della fede, e che rispetti i pilastri dell'islam e non neghi nessun articolo fondamentale della religione»

(14). Judea Pearl si sentiva deluso, anche se è persona troppo gentile e tollerante per esprimere rabbia, dalla conclusione dell'incontro, in cui si affermava che « credere nei precetti di base della fede offre una protezione immutabile dalle accuse di apostasia» . Il padre del giornalista ucciso sottolinea come un'affermazione del genere implica che « Bin Laden, Abu Musab al-Zarqawi e gli assassini di Daniel Pearl e di Nick Berg potranno rimanere fedeli a pieno titolo della religione islamica fintanto che non vi rinunceranno esplicitamente» .

La delusione di Judea Pearl nasceva dalla speranza, che evidentemente aveva coltivato, che gli studiosi musulmani, oltre a denunciare le atroci azioni terroristiche (cosa che hanno effettivamente fatto, e in termini inequivocabili), le considerassero base sufficiente per infliggere una scomunica religiosa. Ma non ci fu nessuna scomunica, né avrebbe potuto esserci, considerando il modo in cui sono definiti, nell'islam, i requisiti necessari per essere un musulmano. Nel caso di Judea Pearl, la sua delusione personale era assolutamente naturale, ma quando la stessa aspettativa viene utilizzata nella strategia globale di lotta al terrorismo, è legittimo chiedersi se gli strateghi occidentali abbiano valide ragioni per pensare che sia possibile cooptare nella lotta al terrorismo addirittura una religione, ottenendo una dichiarazione di apostasia contro i terroristi. Ad Amman questa aspettativa è andata delusa, ma era ragionevole per gli strateghi nutrire questa speranza?

Come abbiamo già detto, dobbiamo interrogarci se sia possibile in senso assoluto definire un « vero musulmano» sulla base delle sue convinzioni sul conflitto e la tolleranza, argomenti su cui l'islam non impartisce precetti, e su cui musulmani diversi hanno assunto posizioni largamente differenti nel

corso di molti secoli.

Questa libertà ha consentito, naturalmente, al re Abdullah Secondo di Giordania di affermare con nettezza, come ha fatto durante quella stessa conferenza di cui abbiamo parlato, che « gli atti di violenza e di terrorismo perpetrati da determinati gruppi estremisti in nome dell'islam sono in assoluta contraddizione con i princìpi e l'ideologia dell'islam» . Ma questa diagnosi - e censura - non ci porta a poter definire « apostati» gli individui oggetto di queste critiche, ed è questo punto fondamentale che hanno affermato gli studiosi musulmani con la loro dichiarazione. L'apostasia è una questione di credo religioso di base e di una pratica ben precisa: non è una questione di correttezza nell'interpretazione dei princìpi sociali o politici, o di integrità della società civile, o anche di identificazione di ciò che i musulmani considererebbero una condotta sociale terribile o un comportamento politico abominevole.

- "Ricchezza delle identità musulmane".

Se l'unica identità di un musulmano fosse la sua religione, allora ovviamente tutti i giudizi morali e politici della persona dovrebbero essere specificamente legati a una valutazione religiosa. E' questa illusione solitarista che sta alla base del tentativo occidentale - in particolare angloamericano - di reclutare l'islam nelle file della guerra contro il terrorismo (15). L'indisponibilità a distinguere tra 1) la varietà di associazioni e di affiliazioni (possono variare enormemente tra individuo e individuo) di una persona di fede musulmana, e 2) la sua identità islamica in particolare, induce i leader occidentali a combattere battaglie politiche contro il terrorismo passando per l'inconsueta strada della definizione - o ridefinizione - dell'islam. E' necessario riconoscere non soltanto gli scarsissimi risultati ottenuti finora dall'approccio solitarista, ma anche che non è realisticamente possibile attendersi granché, considerando che le questioni religiose da un lato, e tutte quelle altre questioni sulle quali i musulmani, a prescindere dall'intensità della loro devozione, sono chiamati a prendere decisioni autonome, sono due ambiti distinti. Anche se il confine fra questi due ambiti non è sempre evidente e facile da tracciare, il raggio d'azione della scomunica e dell'apostasia non può essere esteso troppo al di là dei precetti centrali, chiaramente definiti, dei testi islamici e della pratica riconosciuta della religione. La religione non è, né può essere, l'identità onnicomprensiva di un individuo (16).

E' vero, naturalmente, che i cosiddetti terroristi islamici hanno cercato ripetutamente di estendere il ruolo della religione ad altre sfere, in contrasto (come ha giustamente sottolineato Abdullah Secondo) con i princìpi generalmente accettati e con l'ambito dell'islam. E' vero anche che i reclutatori dei gruppi terroristici vorrebbero che i musulmani dimenticassero di avere anche altre identità, di dover prendere decisioni su molte importanti questioni politiche e morali, e si facessero invece guidare dalle opinioni dei reclutatori, basate su una singolare lettura dell'islam. E' certamente lecito analizzare e criticare i presupposti errati impliciti in questi tentativi. Ma la strategia di cercare di fermare questo reclutamento dichiarando i reclutatori « apostati» produrrebbe anche - in maniera, temo, univoca - il risultato di estendere la portata della religione al di là del suo ambito stabilito.

Il riconoscimento fondamentale della molteplicità di identità andrebbe contro la tendenza a vedere le persone esclusivamente in termini religiosi, a prescindere dall'intensità della loro fede. I tentativi di contrastare il terrorismo attraverso l'aiuto della religione hanno avuto l'effetto di amplificare, in Gran Bretagna e in America, la voce degli esponenti del clero islamico e di altri membri dell'establishment religioso su questioni che esulano dall'ambito della religione, in un'epoca in cui i ruoli politici e sociali dei musulmani nella società civile, compresa la pratica della democrazia, hanno bisogno di essere enfatizzati e di ricevere un maggior sostegno. Quello che ha fatto l'estremismo religioso per degradare e sminuire l'azione politica responsabile dei cittadini (indipendentemente dall'appartenenza religiosa) è stato, in una certa misura, rafforzato, invece che contrastato, dal tentativo di combattere il terrorismo cercando di arruolare l'establishment religioso dalla « parte giusta» . A perdere, in questa degradazione delle identità politiche e sociali in contrapposizione all'identità religiosa, è stata la società civile, proprio in un momento in cui c'era una grande necessità di renderla più forte.

Capitolo 5.

OCCIDENTE E ANTIOCCIDENTE.

La resistenza all'« occidentalizzazione» nel mondo, oggi, è molto forte. E' un fenomeno che può assumere la forma del rifiuto di idee considerate « occidentali» , anche se queste idee sono comparse e fiorite storicamente in numerose società non occidentali, e fanno parte del nostro patrimonio storico globale. Non c'è ad esempio niente di specificamente « occidentale» nel giudicare la libertà un bene prezioso o nel difendere la libertà di espressione e discussione in pubblico. Ma il fatto di etichettare queste teorie come idee « occidentali» può generare un atteggiamento ostile verso di esse in altre società. E' un fenomeno osservabile in diverse forme di retorica antioccidentale, dalla difesa dei « valori asiatici» (che ha avuto particolare fortuna nell'Asia orientale negli anni Novanta), alla tesi che l'espressione « ideali islamici» debba significare profonda ostilità a qualsiasi cosa sostenga l'Occidente (un atteggiamento che ha guadagnato molti consensi negli ultimi anni).

La ragione di questa ossessione per l'Occidente, o per l'Occidente "presunto", è da ricercare in parte nella storia del colonialismo. L'imperialismo occidentale degli ultimi secoli non si è limitato a sovvertire l'indipendenza politica dei paesi governati o dominati dalle potenze coloniali, ha anche creato un atteggiamento generale di ossessione nei confronti dell'Occidente, un'ossessione che può assumere forme molto diverse, dall'imitazione servile all'ostilità intransigente. La dialettica della « mentalità del colonizzato» è fatta sia di ammirazione che di ostilità.

Sarebbe un errore cercare di vedere l'ostilità postcoloniale nei confronti dell'Occidente semplicemente come una reazione al trattamento, allo sfruttamento e all'umiliazione subìti in epoca coloniale. E' più un discorso di alienazione postcoloniale che di abusi effettivamente patiti. Non bisogna limitarsi a cercare una spiegazione immediata invocando una reazione del tipo « pan per focaccia» : tornerò su questo punto fra breve.

E' importante però anche riconoscere e ricordare che abusi gravi ci sono effettivamente stati, e che in certi casi la memoria sociale di quei torti -

conservata in opere di prosa o di poesia - alimenta ancora oggi gli atteggiamenti antioccidentali. Ora che per certi versi sembra riaffacciarsi in Europa (e, abbastanza stranamente, anche in America) una struggente nostalgia per gli imperi passati (in particolare in Gran Bretagna), vale la pena ricordare che il sentimento percepito di ingiustizia coloniale non era totalmente privo di fondamento. Oltre agli abusi e alle atrocità commesse dai padroni coloniali (ben illustrati dal tristemente celebre massacro di Amritsar, in India, il 13 aprile 1919, quando 379 persone disarmate vennero uccise durante una manifestazione pacifica), il loro atteggiamento psicologico generale verso i popoli soggetti generava spesso un forte sentimento di umiliazione, l'imposizione di un'inferiorità percepita. Nella dialettica dei dominati, il ruolo dell'umiliazione coloniale merita di essere messo sullo stesso piano dell'influenza dell'asimmetria economico-politica imposta dalle autorità imperiali.

Nel "Viaggio del pellegrino", John Bunyan parla della « valle dell'umiliazione» .

Bunyan conosceva bene l'umiliazione, avendo passato molti anni in galera. "Il viaggio del pellegrino", infatti, fu scritto durante il suo secondo soggiorno in prigione, negli anni Settanta del diciassettesimo secolo (il libro fu pubblicato nel 1678). Ma per quanto straziante possa essere l'immagine di quella valle immaginaria, non è neanche lontanamente paragonabile al mondo di umiliazione e abbrutimento che l'Africa già allora stava sperimentando. Il continente nero, che ha dato le origini alla razza umana ed è responsabile di molti dei progressi più rivoluzionari nella crescita della civiltà mondiale, cominciava a quell'epoca ad essere trasformato in un continente dominato dagli europei, in un territorio di caccia per schiavi da trasportare come animali nel Nuovo Mondo.

Gli effetti devastanti dell'umiliazione sulla vita degli esseri umani sono un fatto oggettivo. Le calamità storiche della tratta degli schiavi e della colonizzazione (e gli insulti razziali sommati ai danni fisici e sociali) sono state definite dalla Commissione indipendente sull'Africa, presieduta da Albert Tevoedjre, « la guerra contro l'Africa» , indicando come principale dovere dell'Africa odierna « vincere la guerra contro l'umiliazione» (il titolo scelto per il rapporto) (1). Come dice la Commissione, il soggiogamento e la denigrazione dell'Africa avvenuti negli ultimi secoli hanno lasciato dietro di sé un'eredità largamente negativa, che gli abitanti del continente devono combattere. Tale eredità non include soltanto la devastazione delle vecchie istituzioni e la mancata edificazione di istituzioni nuove, ma anche la distruzione della fiducia sociale, da cui dipendono moltissime altre cose.

Tutto ciò non è accaduto solo in Africa. Ora che la memoria della reale natura del Raj, il dominio britannico sull'India, è in gran parte sbiadita, nel Regno Unito, e la nostalgia per quell'epoca (insieme alla passione per il curry) è in prepotente crescita, vale la pena ricordare che il complesso atteggiamento dei popoli dell'Asia meridionale verso la Gran Bretagna è determinato anche dalla reazione a certi elementi particolarmente sgradevoli, che coesistevano con altri, della mentalità imperiale. Gli indofili, nella gerarchia imperiale, non sono mai mancati, ed ebbero un peso particolarmente importante nel diciottesimo secolo: una volta instaurato l'impero, tuttavia, l'esigenza di mantenere una certa distanza divenne, dall'inizio del diciannovesimo secolo in poi, un elemento fondamentale dell'educazione del funzionario britannico (2). Una delle giustificazioni logiche di questo atteggiamento è egregiamente spiegata nella famosa storia dell'India di James Mill, una lettura

obbligata per i quadri dell'impero che si apprestavano a intraprendere il viaggio verso quel paese: « i nostri antenati, anche se rudi, erano gente schietta» , mentre « sotto la melliflua apparenza dell'indù si nasconde una generale predisposizione all'inganno e alla malvagità» (3). Il libro, scritto da Mill senza aver mai visitato l'India neanche una volta e senza essere in grado di leggere nessuna lingua indiana, fu considerato assolutamente attendibile dall'amministrazione britannica, e fu descritto da lord Macaulay, che di lì a poco sarebbe diventato uno dei più potenti amministratori britannici in India, « nel suo complesso, la più importante opera storica mai scritta nella nostra lingua dopo quella di Gibbon» (4).

In questa « bibbia del funzionario britannico in India» , Mill dichiarava senza esitazioni di essere giunto, a dispetto di quelli che ritenevano che gli indiani e gli indù fossero « un popolo di alta civilizzazione» , alla conclusione che « in realtà essi avevano compiuto soltanto alcuni dei primi passi sulla strada della civiltà» (5). Per illustrare la mia tesi, mi soffermerò brevemente su una delle tante denunce di cui è costellato il testo di Mill, riguardo alle sue valutazioni sull'astronomia indiana classica e in particolare sugli argomenti a favore della rotazione terrestre e di un modello di attrazione gravitazionale presentati da Aryabhata, nato nel 476 d.C., e approfonditi successivamente da altri astronomi indiani, Varahamihira e Brahmagupta, rispettivamente nel sesto e nel settimo secolo. Queste opere erano ben note, ed erano state ampiamente discusse, nel mondo arabo. Anzi, il libro di Brahmagupta fu tradotto in arabo nell'ottavo secolo e ritradotto dal matematico persiano al-Biruni nell'undicesimo secolo (perché riteneva che la precedente traduzione araba non fosse impeccabile).

Nella seconda metà del diciottesimo secolo, William Jones, che lavorava per la Compagnia delle Indie orientali a Calcutta, venne a conoscenza di questi antichi documenti sanscriti ed espresse ammirazione per queste antiche opere astronomiche indiane (6). Mill si dichiarò allibito dalla credulonerìa di Jones (7). Dopo aver ridicolizzato l'assurdità di questa affermazione ed essersi soffermato sulla « presunzione e l'interesse» degli informatori indiani di Jones, Mill concludeva che era « estremamente naturale che Sir William Jones, i cui "pundits" avevano acquisito familiarità con le idee dei filosofi europei riguardo al sistema dell'universo, si sentisse dire da loro che quelle idee erano contenute nei loro libri» (8). La teoria di Mill sulla « generale predisposizione all'inganno e alla malvagità» degli indiani finiva quindi per svolgere una funzione esplicativa anche nell'ambito della sua storia dell'India.

Alla fine del suo attacco a tutto campo contro le presunte conquiste dell'India, in particolare nel campo della matematica e delle scienze, Mill arrivava alla conclusione che la civiltà indiana era accomunabile con « altre civiltà inferiori» note a Mill: « quasi al medesimo livello di quella dei cinesi, dei persiani e degli arabi» , e altrettanto inferiore di quelle di altre « nazioni subordinate: i giapponesi, i cocincinesi, i siamesi, i birmani e perfino i malesi e i tibetani» (9). Dopo una simile, esauriente valutazione, se queste « nazioni subordinate» si lasciano andare a una certa ostilità verso l'Occidente colonizzatore, forse sarebbe un po' ingiusto attribuirla semplicemente a una paranoia prodotta dalla loro immaginazione.

- "La dialettica della mentalità del colonizzato".

Ciò non toglie che gli orizzonti limitati della mentalità del colonizzato e la sua ossessione per l'Occidente - che sia basata sul risentimento o sull'ammirazione - debbano essere superati. E' insensato vedere se stessi o i propri antenati in primo luogo come individui vittime di una rappresentazione distorta, o di maltrattamenti, da parte dei colonialisti, a prescindere dal grado di verità che questa identificazione può contenere.

Esistono indubbiamente casi in cui questa diagnosi avrebbe una certa rilevanza.

Considerando il persistere in forme diverse - spesso definite con il termine « neocolonialismo» - di alcune asimmetrie coloniali, e la forte tentazione di questi ultimi tempi a rivalutare i meriti dei passati governi coloniali, casi del genere potrebbero presentarsi con una certa frequenza. Ma condurre un'esistenza in cui le priorità dell'oggi siano condizionate dal risentimento per un'inferiorità imposta nella storia passata è ingiusto in primo luogo nei confronti di se stessi. E può contribuire in maniera consistente a deviare l'attenzione da quelle altre cose che i popoli che emergono da un passato coloniale hanno motivo di apprezzare e ricercare nel mondo contemporaneo.

La mentalità del colonizzato è ossessionata parassitariamente dal rapporto di estraneità con le potenze coloniali. L'impatto di questa ossessione può assumere molte forme diverse, ma è difficile che questa generale forma di dipendenza possa rappresentare una base efficace per la comprensione di sé. Come illustrerò fra breve, la natura di questa « autopercezione per reazione» ha avuto effetti profondi sulle questioni contemporanee. Tra questi effetti figurano: 1) l'incoraggiamento di una visione inutilmente ostile rispetto a molte idee globali (come la democrazia e la libertà personale), basata sull'errata impressione che si tratti di idee « occidentali» ; 2) il contributo a una lettura distorta della storia intellettuale e scientifica del pianeta (sia di ciò che è per definizione « occidentale» , sia di ciò che è ascrivibile a più culture); e 3) il tendenziale sostegno al fondamentalismo religioso e addirittura al terrorismo internazionale.

Sono contributi, diretti e indiretti, importanti, ma prima di trattarli più nel dettaglio voglio illustrare la natura di questa autopercezione per reazione ricorrendo a un esempio storico, relativo all'identità intellettuale, sul passato dell'India e l'autopercezione dell'identità indiana (10). La negazione coloniale - come quella operata da James Mill - delle conquiste dell'India nel campo delle scienze e della matematica ha contribuito a un'autopercezione « adattata» che ha scelto « il proprio terreno» di competizione con l'Occidente, enfatizzando il vantaggio comparato dell'India nelle questioni « spirituali» .

Partha Chatterjee ha illustrato efficacemente l'insorgenza di questo atteggiamento:

"Il nazionalismo anticoloniale crea il proprio ambito di sovranità all'interno della società coloniale ben prima di dare inizio alla sua battaglia politica contro il potere imperiale. Lo fa dividendo il mondo delle istituzioni e delle pratiche sociali in due campi, quello materiale e quello spirituale. Quello materiale è il campo dell'« apparenza esteriore» , dell'economia e della politica, della scienza e della tecnologia, un campo in cui l'Occidente ha dimostrato la propria superiorità e in cui l'Oriente ha

capitolato. In questo ambito, quindi, è doveroso riconoscere la superiorità occidentale e studiare attentamente e replicare i loro successi. Il campo spirituale, invece, è un campo « interiore» , che veicola i simboli « essenziali» dell'identità culturale. Più si riesce a imitare i successi occidentali nel campo materiale, maggiore è la necessità di conservare la peculiarità della propria cultura spirituale. Una formula che a mio parere costituisce una caratteristica fondamentale dei nazionalismi anticoloniali in Asia e in Africa" (11).

La brillante diagnosi di Chatterjee forse è un po' troppo « indocentrica» , e la sua conclusione, geograficamente inclusiva (« in Asia e in Africa»), forse è una generalizzazione eccessiva, basata sull'esperienza ottocentesca del subcontinente indiano. Le autoidentità per reazione possono agire in molti modi diversi, in aree geografiche ed epoche diverse. Va tuttavia riconosciuto, a mio parere, che Chatterjee individua correttamente un aspetto importante della tendenza che si è sviluppata in molte aree degli imperi europei in Asia e in Africa, compreso il subcontinente indiano durante la dominazione britannica. Non c'è dubbio che il dominio coloniale abbia incoraggiato gli indiani a mettere in risalto la spiritualità. Questo fenomeno è stato in buona parte una reazione alla lettura liquidatoria da parte dei dominatori imperiali del passato analitico e scientifico dell'India (12). Questa focalizzazione selettiva, insorgendo contro le pretese imperiali di superiorità generale (il terreno spirituale è « nostro» , si proclamava), ha avuto al contempo l'effetto di trascurare - e sminuire - una parte enorme del patrimonio scientifico e matematico dell'India. Da questo punto di vista, è servita a consolidare la lettura distorta del passato intellettuale dell'India operata da James Mill, più che a combatterla.

Esiste anche un esempio di modello di sviluppo più generale di questa identità per reazione. Una delle peculiarità del mondo postcoloniale è il modo in cui molti non occidentali tendono oggi a pensare a se stessi come all'« altro» per eccellenza, come il filosofo Akeel Bilgrami ha splendidamente dimostrato in un saggio intitolato "What Is a Muslim?" (Che cos'è un musulmano?) (13). I non occidentali tendono a definire la propria identità prevalentemente in termini di "diversità" dagli occidentali. Qualcosa di questa « alterità» è rintracciabile nelle diverse autodefinizioni che caratterizzano il nazionalismo culturale o politico, e anche nel contributo che questa visione per reazione apporta al fondamentalismo.

Questo genere di visioni « non occidentali» - e talvolta « antioccidentali» -, che implicano un'enfatica ricerca di indipendenza dal dominio coloniale, sono, in realtà, totalmente estero-dipendenti, in una forma negativa e contraria. La dialettica della mentalità soggiogata può condurre a una percezione di sé profondamente condizionata, una reazione parassitaria. Tale singolare modo di pensare può assumere anche la forma di un tentativo di « pareggiare i conti» con l'Occidente (come molti terroristi ritengono di fare, con riferimenti espliciti o impliciti alle atrocità del periodo coloniale) e di cercare giustizia nel mondo contemporaneo evocando le offese passate e presenti del mondo occidentale.

Può prendere anche la forma, più positiva, di una volontà di « recuperare il distacco dall'Occidente» , cercando di « batterlo al suo stesso gioco» , o del tentativo di costruire una società che « perfino gli occidentali saranno costretti ad ammirare» . Si tratta, in questi ultimi casi, di programmi positivi, non

viziati dalla conflittualità e dalla furia sconsiderata dei progetti di punizione o rappresaglia, ma che subordinano largamente anch'essi la propria identità ai rapporti con gli altri. I padroni coloniali di ieri continuano a esercitare un'influenza enorme sulla mentalità postcoloniale odierna.

Un'altra sciagurata conseguenza del considerare se stessi come « l'altro» è che un atteggiamento simile aggrava enormemente il fenomeno dell'espropriazione da parte dell'Occidente del patrimonio globale di teorie politiche universaliste (come l'importanza della libertà e del dibattito pubblico). L'errata individuazione di ciò che è « occidentale» (per quanto molto diffusa, come illustrato nel terzo capitolo) può avere effetti pericolosi, logorando il consenso a favore della democrazia o della libertà nel mondo non occidentale, e contribuendo a minare il concetto di una scienza e di una conoscenza oggettive, sulla base di una presunta necessità di mostrare un adeguato scetticismo nei confronti della « scienza occidentale» .

Per dimostrare in che modo la « dialettica colonizzata» renda più difficile la vita degli individui in Asia e in Africa si possono fare diversi tipi di esempi.

Uno particolarmente efficace è quello citato da Mamphela Ramphele, un'ammirevole combinazione di medico illustre, importante attivista antiapartheid e "policy maker" globale, che ha descritto brillantemente come la natura della politica istituzionale nel Sudafrica postapartheid sia stata influenzata, rispetto alla questione dell'inadeguatezza delle misure di protezione contro l'insorgenza dell'epidemia di Aids, dalla « sfiducia nei confronti della scienza, controllata tradizionalmente da bianchi» . Questa diffidenza ha rafforzato un'altra influenza dialettica che spingeva verso l'inazione e che nasceva dalla « paura di ammettere un'epidemia che poteva facilmente essere usata per ravvivare i peggiori stereotipi razziali» (14).

La dialettica della mentalità del colonizzato può condizionare gravemente la vita e la libertà di individui ossessionati, per reazione, dall'Occidente. E può avere effetti devastanti sull'esistenza di singoli individui anche in altri paesi, nei casi in cui questa reazione assume la forma violenta della ricerca dello scontro, scontro che include quello che viene visto come il castigo.

Ritornerò su questo drammatico argomento nel corso di questo stesso capitolo.

- "Valori asiatici e tematiche minori".

Una delle più significative espressioni di un'identità non occidentale per reazione è riscontrabile nella difesa dei « valori asiatici» , molto popolare in Asia orientale. Si tratta, in buona parte, di una reazione alla pretesa dell'Occidente di essere il depositario delle teorie sulla libertà e sul diritto (le tesi di Samuel Huntington su questo punto sono già state illustrate). I sostenitori dell'eccellenza dei « valori asiatici» non contestano questa tesi, al contrario. L'Europa sarà anche la patria della libertà e dei diritti individuali, ma i « valori asiatici» prediligono l'ordine e la disciplina, e questa, sostengono, è una priorità straordinaria. E' una scuola di pensiero che manda a dire all'Occidente che può tenersi le sue

libertà individuali e i suoi diritti: l'Asia farà di meglio rispettando una condotta ordinata e un comportamento disciplinato. L'ossessione per l'Occidente, in questa ambiziosa rivendicazione asiatica, è evidente.

La glorificazione dei « valori asiatici» ha trovato sostenitori soprattutto nei paesi a est della Thailandia (in particolare fra leader politici e portavoce governativi), anche se esiste una tesi, ancora più ambiziosa, che afferma che anche il resto dell'Asia è più o meno « simile» . Lo straordinario uomo politico di Singapore, attualmente "senior minister" e in passato primo ministro, Lee Kuan Yew, uno dei grandi artefici della rinascita dell'Asia orientale, considerato a giusto titolo un leader politico visionario, ha sottolineato « la fondamentale differenza fra il modo di concepire la società e il governo in Occidente e il modo di concepirli nell'Asia orientale» , spiegandola così: « Quando dico Asia orientale, intendo Corea, Giappone, Cina, Vietnam, distinguendo quest'area dal Sudest asiatico, che è un misto di elementi cinesi ed elementi indiani, benché anche la cultura indiana metta l'accento su valori analoghi» (15). Lee Kuan Yew proseguiva collegando l'importanza accordata ai valori asiatici con la necessità di resistere all'egemonia dell'Occidente, in particolare al dominio politico degli Stati Uniti, sottolineando che Singapore « non è uno Stato cliente dell' America» (16).

Le differenze culturali e di valori tra Asia e Occidente furono sottolineate da diverse delegazioni ufficiali, in occasione della Conferenza mondiale sui diritti umani di Vienna, nel 1993. Il ministro degli Esteri di Singapore avvisò che « il riconoscimento universale dell'ideale dei diritti umani può essere dannoso se l'universalismo è utilizzato per negare o mascherare la realtà della diversità» (17). La delegazione cinese fu particolarmente attiva nell'enfatizzare le differenze regionali, e fece in modo che nelle prescrizioni adottate nella dichiarazione ci fosse spazio per la « diversità regionale» . Il ministro degli Esteri cinese fece addirittura mettere agli atti un'affermazione secondo la quale le priorità asiatiche esigevano che « gli individui mettano i diritti dello Stato avanti ai propri» (18). Ho già affrontato, nel terzo capitolo, il problema del perché questa diagnosi culturale sia tanto difficile da sostenere. L'Asia non ha niente da invidiare all'Europa, quanto a esempi - in India, in Cina, in Giappone e in vari altri paesi dell'Asia orientale, sudorientale, meridionale e occidentale - di sostegno alle idee di libertà e dibattito pubblico e a quelli che possono essere definiti i diritti umani fondamentali (19). Il punto da sottolineare, in questo caso, non è semplicemente la discutibile natura della diagnosi dei « valori asiatici» e il fatto che questa diagnosi sottostima pesantemente l'estensione e la portata del patrimonio intellettuale dell'Asia. E' anche importante, nel contesto della presente analisi, considerare che tale punto di vista nasce esclusivamente come reazione.

L'esigenza di differenziarsi dall'Occidente è chiaramente visibile in questa dialettica postcoloniale, ed è anche facile capire l'attrattiva che esercita su molti asiatici la tesi che l'Asia possieda qualcosa su cui l'Europa non possa confrontarsi.

I meriti di Lee Kuan Yew, per altro verso, sono innegabili. Anche se gli asiatici fautori della libertà politica e della democrazia, dei quali faccio parte, non possono non sentirsi frustrati dal fatto che Lee, nelle parole e nei fatti, sia andato nella direzione opposta alla nostra, sarebbe sbagliato negargli il merito che gli spetta. Bisogna riconoscere in particolare che la Singapore di Lee Kuan Yew non si è messa in luce solamente per il successo economico, ma anche per la capacità di dare alle sue minoranze un forte senso di appartenenza e di sicurezza e un'identità nazionale comune, meglio di quanto non sia riuscita a fare la maggior parte dei paesi europei con minoranze numericamente

significative al proprio interno. Un contrasto che salta agli occhi di fronte ai disordini, legati a questioni razziali ed etniche, scoppiati in Francia nel 2005.

Rimane tuttavia il fatto che la generalizzazione di Lee sui valori dell'Asia, sulla base di una lettura spregiudicata dei classici storici asiatici e delle esperienze e degli scritti contemporanei nel continente, è difficile da giustificare. La diagnosi dei valori asiatici, nella tesi di Lee e di altri, è chiaramente influenzata dalla reazione alle pretese occidentali di essere il depositario naturale della libertà e dei diritti. Invece di contestare queste pretese, Lee propone di rovesciare la situazione, dicendo all'Occidente: è vero, facciamo poco per applicare le idee occidentali sulla libertà e sui diritti, ma il motivo è che disponiamo di qualcosa di meglio. Anche questa versione della retorica antioccidentale è ossessionata, parlando in senso dialettico, dall'Occidente.

- "Colonialismo e Africa".

Il continente forse più tormentato dell'ultimo secolo, in particolare nella seconda metà, è stato l'Africa. Verso la metà del secolo, la fine formale degli imperi - britannico, francese, portoghese e belga - portò con sé una forte promessa di sviluppi democratici nel continente. Invece, gran parte dell'area cadde ben presto vittima dell'autoritarismo e del militarismo, con il collasso dell'ordine civile, dell'istruzione e della sanità, e un'autentica esplosione di conflitti locali, scontri intercomunitari e guerre civili.

Non è questa l'occasione per addentrarmi nelle cause che stanno dietro a simili scoraggianti sviluppi, da cui l'Africa sta cominciando appena adesso a tirarsi fuori, anche se il compito è reso più arduo dall'enorme problema delle epidemie, nuove (come l'Aids) e vecchie (come la malaria), che affliggono molte zone del continente. Ho cercato di affrontare questi complessi fenomeni in altre occasioni (in particolare nel mio libro "Lo sviluppo è libertà") (20), e mi limiterò qui a un paio di commenti sul ruolo, in particolare, che continua ad avere il colonialismo e sul funzionamento della mentalità del prigioniero.

Innanzitutto, anche se è stato scritto molto sul persistere della dominazione economica mondiale che ostacola in particolare la crescita e lo sviluppo delle economie africane (ad esempio, attraverso limiti imposti artificiosamente alle importazioni da paesi esteri, in Europa e in America, di prodotti agricoli, tessili e di altre merci, e l'insostenibile fardello del debito, che solo ora comincia a essere alleviato), è importante anche considerare il ruolo delle potenze occidentali nella storia recente degli sviluppi politici e militari nel continente. Le disgrazie dell'Africa nel periodo dell'imperialismo classico sono state seguite da un altro periodo di handicap istituzionale durante la « guerra fredda» , nella seconda metà del ventesimo secolo. La guerra fredda, che è stata combattuta sostanzialmente sul suolo africano (anche se raramente viene riconosciuto), ha fatto sì che ognuna delle superpotenze si coltivasse i propri governanti militari, ben disposti verso di essa e soprattutto ostili verso l'altra. Quando signori della guerra come Mobutu Sese Seko, in Congo, o Jonas Savimbi, in Angola, o altri come loro, hanno devastato l'ordine sociale e politico (e in ultima analisi anche economico) in Africa,

lo hanno fatto potendo contare sul sostegno o dell'Unione Sovietica o degli Stati Uniti e dei loro alleati, a seconda delle loro alleanze militari. Un militare che usurpava il potere esautorando le autorità civili con la forza ha sempre avuto dietro di sé l'appoggio di una superpotenza militarmente alleata con lui. Un continente che sembrava destinato, negli anni Cinquanta, a sviluppare una vivace politica democratica si è trovato ben presto a essere governato da un assortimento di uomini forti legati all'una o all'altra fazione della guerra fredda. Governanti che, in quanto a dispotismo, facevano concorrenza al Sudafrica dell'apartheid.

Il quadro, ora, sta lentamente cambiando, con il Sudafrica del postapartheid che interpreta un ruolo guida per il cambiamento costruttivo. Ma la presenza militare occidentale in Africa - e l'incitamento alla presenza militare occidentale - ha assunto, sempre di più, un'altra forma, e cioè quella di fornitore principale delle armi vendute a livello globale, che spesso sono utilizzate per alimentare guerre locali e conflitti militari, dalle conseguenze estremamente distruttive, non da ultimo per le prospettive economiche dei paesi poveri. Anche se la vendita - e « l'incitamento all'acquisto» - di armi non è ovviamente il solo problema da risolvere per ridurre i conflitti militari nel continente (la domanda di armi è naturalmente un riflesso di problemi esistenti nella regione), la necessità di mettere un freno al gigantesco commercio d'armi internazionale è particolarmente forte proprio in questo momento. Quello degli armamenti è un commercio in cui vendita e incitamento all'acquisto di solito vanno di pari passo.

I principali fornitori di armamenti nel mondo oggi sono i paesi del G8, responsabili dell'84 per cento delle armi vendute nel periodo tra il 1998 e il 2003 (21). Il Giappone, l'unico paese non occidentale del G8, è anche il solo ad astenersi da questo commercio. Gli Stati Uniti da soli sono responsabili di circa la metà delle armi vendute sul mercato mondiale, con i due terzi delle esportazioni di armi diretti verso paesi in via di sviluppo, fra i quali i paesi dell'Africa. Oltre ai sanguinosi risultati del loro utilizzo, le armi hanno anche effetti devastanti sull'economia, la vita civile e la società. Questo fenomeno, per alcuni versi, è la continuazione del ruolo nefasto interpretato dalle potenze mondiali nello sviluppo del militarismo politico in Africa dagli anni Sessanta agli anni Ottanta, quando l'Africa era il campo di battaglia della guerra fredda. Le potenze mondiali portano il peso di un'enorme responsabilità per aver contribuito, negli anni della guerra fredda, a sovvertire la democrazia in Africa. Vendendo e incoraggiando l'acquisto delle armi, hanno contribuito costantemente all'escalation dei conflitti militari odierni, in Africa e altrove. Il rifiuto statunitense di sottoscrivere un accordo per una lotta comune contro le esportazioni illecite di armi leggere (una proposta molto modesta, avanzata da Kofi Annan qualche anno fa) è un buon esempio delle difficoltà esistenti.

Uno dei problemi con cui l'Africa oggi deve fare i conti per cercare di uscire dalla sua storia coloniale e dalla soppressione della democrazia avvenuta durante la guerra fredda, è il persistere del fenomeno che ha preso il posto dei due precedenti, e cioè il militarismo e lo stato di guerra continuativo, per cui l'Occidente non è esente da colpe. Nella classificazione per civiltà, molto popolare di questi tempi, l'Occidente viene spesso incensato per la sua « tradizione di diritti e libertà individuali unica fra le società civilizzate»

(per citare la frase di Huntington), ma oltre a considerare i limiti storici di quella tesi (già trattati in precedenza), è importante tenere conto del ruolo dell'Occidente nell'ostacolare « diritti e libertà individuali» in "altri" paesi, Africa compresa. I governi occidentali devono modificare la propria

politica, adottando misure che limitino o blocchino i mercanti di morte all'interno dei propri confini. La decolonizzazione della mentalità colonizzata dev'essere accompagnata da cambiamenti nella politica internazionale dell'Occidente.

Il secondo fattore è rappresentato, ovviamente, dai numerosi problemi di natura culturale e ideologica. Come ha detto Kwame Anthony Appiah, « la decolonizzazione ideologica è destinata a fallire se trascurerà la 'tradizione' endogena o le idee 'occidentali' esogene» (22). In particolare l'argomento spesso ripetuto che la democrazia non si confà all'Africa - è una « cosa molto occidentale» - ha avuto effetti disastrasi, indebolendo i sostenitori della democrazia nel continente, nel periodo che va dagli anni Sessanta agli anni Ottanta. Oltre all'esigenza di tenere in considerazione il ruolo costruttivo della democrazia in Africa (come nelle altre parti del mondo), l'argomento culturale è doppiamente deficitario, sia perché un'invenzione occidentale può comunque risultare molto utile anche in altre parti del mondo (un esempio ovvio è la penicillina) e sia perché esiste in realtà anche in Africa, come abbiamo illustrato in precedenza, una lunga tradizione di governo partecipativo.

Meyer Fortes e Edward Evans-Pritchard, i grandi antropologi dell'Africa, affermano, nel loro classico testo "African Political Systems", pubblicato negli anni Quaranta, che « la struttura di uno Stato africano implica che re e capi governano attraverso il consenso» (23). C'è forse un eccesso di generalizzazione in questa affermazione, come affermano i critici, ma non ci sono dubbi sull'importanza e la rilevanza da sempre attribuite, nella tradizione politica africana, alla responsabilità del governante e alla partecipazione. Ignorare tutto ciò per cercare di vedere la lotta per la democrazia in Africa soltanto come un tentativo di importare dall'estero l'« idea occidentale» della democrazia sarebbe (come abbiamo già illustrato precedentemente) un grave errore descrittivo.

Anche in questo caso, è estremamente importante comprendere la pluralità degli impegni e riconoscere la coesistenza di identità multiple, ed è importante in particolare per la decolonizzazione dell'Africa. Appiah spiega quanta influenza abbia avuto su di lui « il molteplice attaccamento [di mio padre] alle sue identità: quella di Asante, innanzitutto, quella di ghanese, di africano, di cristiano e di metodista» (24). Per comprendere adeguatamente il mondo delle identità plurali è necessaria la giusta lucidità per riconoscere i nostri molteplici impegni e affiliazioni, anche di fronte alla schiacciante preponderanza di quanti sostengono in modo univoco soltanto un punto di vista.

Per decolonizzare la mentalità bisogna evitare a tutti costi la tentazione di identità e priorità uniche.

- "Il fondamentalismo e la centralità dell'Occidente".

Soffermiamoci ora sul fondamentalismo, molto presente nel mondo contemporaneo, e che ha una grande capacità di generare sia fedeltà che disaffezione sociale. Il fondamentalismo, è naturalmente il caso di sottolinearlo, fiorisce sia all'interno dell'Occidente che al di fuori di esso. Anzi, Darwin e la

Scienza evoluzionistica sembrano incontrare, al giorno d'oggi, un'opposizione più forte e organizzata in certe fasce istruite dell'opinione pubblica americana che in qualsiasi altra parte del mondo. Ma in questo libro mi concentrerò specificamente sul fondamentalismo non cristiano, di cui è importante comprendere i legami con la storia coloniale del pianeta.

La natura intensamente antioccidentale di alcuni dei movimenti fondamentalisti non cristiani esistenti nel mondo farebbe apparire poco plausibile l'ipotesi che essi, in realtà, siano profondamente dipendenti dall'Occidente. Ma è una dipendenza evidente, se si considera l'impegno che questi movimenti profondono nella promozione di valori e priorità esplicitamente e ossessivamente diretti contro le concezioni e gli interessi occidentali. Considerare se stessi come « l'altro» (per evocare un concetto efficace, ben illustrato da Akeel Bilgrami), in contrapposizione con qualche struttura di potere esterna - in questo caso coloniale -, fa parte del bagaglio ideologico di base di alcuni dei movimenti fondamentalisti più marcatamente antioccidentali, tra i quali figurano le versioni più accese del fondamentalismo islamico.

All'epoca in cui i governanti musulmani controllavano il territorio centrale del Vecchio Mondo e comandavano su di esso (tra il settimo e il diciassettesimo secolo), i musulmani non definivano la loro cultura e le loro priorità prevalentemente per reazione. Anche se la diffusione dell'islam implicava lo spodestamento di altre religioni - cristianesimo, induismo, buddismo eccetera -, i musulmani non avevano bisogno di definire se stessi come « l'altro» , in contrapposizione a una qualche potenza dominante nel mondo. E' quella prospettiva di autosufficienza, in un certo senso, che viene abbandonata quando il punto di vista fondamentalista, battendo il tasto del fronte unito antioccidentale e della priorità della lotta contro l'Occidente (in quanto incarnazione del « Grande Satana» o cose del genere), mette al centro della scena politica l'Occidente. All'epoca gloriosa del predominio islamico non esisteva la necessità di definire se stessi per reazione.

A dire il vero, questa « necessità» non ci sarebbe neanche oggi. Essere un musulmano implica convinzioni religiose positive (in particolare, accettare che « non c'è altro Dio all'infuori di Dio» e che « Maometto è il suo Profeta») e alcuni doveri da eseguire (come le preghiere). Ma all'interno di queste convinzioni e pratiche religiose, i musulmani possono optare per diversi punti di vista su argomenti non legati alla religione, e scegliere come condurre la loro vita. E la stragrande maggioranza dei musulmani in tutto il mondo fa esattamente questo, anche oggi. Per contro, alcuni dei movimenti fondamentalisti islamici sono riusciti a ritagliarsi un territorio specifico, che implica una visione sociale e un punto di vista politico in cui l'Occidente ha un ruolo centrale, per quanto fortemente negativo (25).

Se il fondamentalismo islamico contemporaneo è, in questo senso, parassitario nei confronti dell'Occidente, il terrorismo indirizzato contro l'America e l'Europa, che in certi casi lo accompagna, lo è ancora di più. Dedicare la propria vita a combattere l'Occidente e a far saltare in aria edifici imponenti, dotati di importanza pratica o simbolica, riflette un'ossessione per l'Occidente che sovrasta qualsiasi altro valore e priorità. E' uno dei casi in cui la dialettica della mentalità del colonizzato può avere la maggiore efficacia istigatoria.

Nelle rudimentali classificazioni per civiltà, una delle distinzioni che finisce con l'essere maggiormente offuscata, come abbiamo detto nel quarto capitolo, è quella fra 1) l'appartenenza alla

fede islamica di un individuo, che è un'identità importante ma non necessariamente l'unica, e 2) il suo essere interamente o prevalentemente definito dalla propria identità islamica. La cancellazione di questa distinzione tra l'essere un musulmano e l'avere come unica identità quella islamica, evidente in molte argomentazioni della politica contemporanea, è indotta da una serie di confuse sollecitudini, una delle quali è sicuramente la decisione di affidarsi esclusivamente alla grossolanità di una classificazione per civiltà. Tuttavia, a contribuire a questo offuscamento concettuale è anche la comparsa, nel pensiero e nella retorica antioccidentali, di concezioni di se stessi determinate da una reazione. E' più facile condividere la cultura, la letteratura, la scienza e la matematica che non la religione. La tendenza a vedere se stessi come « l'altro» , come qualcosa di nettamente distinto dall'Occidente, porta molti, in Asia e in Africa, a dare maggiore importanza alle proprie identità non occidentali - distanti dalla tradizione giudeo-cristiana dell'Occidente - che ad altri elementi della propria visione di sé.

Sarà necessario tornare su questo problema classificatorio generale per ulteriori considerazioni; in particolare, fra gli altri argomenti, sul ruolo perverso che esso interpreta rispetto a un certo tipo di risposte al fondamentalismo e al terrorismo adottate in America e in Europa.

Capitolo 6.

CULTURA E CATTIVITA'.

Il mondo è arrivato alla conclusione - con più enfasi del necessario - che la cultura conta. Il mondo ovviamente ha ragione, la cultura conta.

L'interrogativo, vero, però, è un altro: « "In che modo" la cultura conta?» (1).

Confinare la cultura in compartimenti rigidi e separati, ognuno corrispondente a una civiltà o a un'identità religiosa, come abbiamo dimostrato nei due precedenti capitoli, equivale ad assumere una visione troppo ristretta degli attributi culturali. Anche altre generalizzazioni culturali, come per esempio quelle relative ai gruppi nazionali, etnici o razziali, possono presentare una visione incredibilmente squallida e limitata delle caratteristiche degli esseri umani coinvolti. Quando si combinano insieme una percezione confusa della cultura e un atteggiamento fatalista rispetto al potere dominante della cultura, di fatto ci viene chiesto di essere schiavi immaginari di una forza illusoria.

Eppure le generalizzazioni culturali semplicistiche sono estremamente efficaci nel determinare il nostro modo di pensare. Il fatto che simili generalizzazioni siano particolarmente diffuse nelle credenze popolari e nella comunicazione informale è ampiamente riconosciuto. Le convinzioni tacite e distorte, oltre a fornire argomenti per barzellette razziste e ingiurie etniche, a volte affiorano in superficie sotto forma di grandiose teorie. Quando si verifica una correlazione accidentale tra

pregiudizio culturale e osservazione sociale (anche se incidentale), nasce una teoria, e questa teoria può sopravvivere ostinatamente anche dopo che quella correlazione fortuita è svanita senza lasciare traccia.

Un esempio sono le pesanti barzellette sugli irlandesi (grossolanità come « Quanti irlandesi ci vogliono per cambiare una lampadina?»), diffuse in Inghilterra da molto tempo, e analoghe alle altrettanto stupide barzellette sui polacchi diffuse in America. A uno sguardo superficiale, simili grossolanità apparivano coerenti con la deprimente situazione dell'economia irlandese, quando essa arrancava. Ma quando l'economia irlandese ha cominciato a crescere a ritmi sorprendentemente rapidi - a voler essere precisi, più rapidi, negli ultimi anni, di quelli di qualsiasi altra economia europea (l'Irlanda adesso ha un reddito pro capite superiore a quello di quasi tutti i paesi europei) - lo stereotipo culturale e le sue presunte radici economiche e sociali sono sopravvissuti, invece di essere gettati via come pura e semplice spazzatura. Le teorie hanno una vita propria, indifferenti al mondo reale, al mondo osservabile.

- "Verità immaginate e politiche reali".

Teorie del genere spesso non sono semplicemente innocuo divertimento. Per esempio, il pregiudizio culturale ha inciso sul trattamento che l'Irlanda ha ricevuto dai dominatori britannici, e ha avuto un suo ruolo perfino nella mancata prevenzione delle carestie degli anni Quaranta dell'Ottocento. Tra i fattori che hanno influenzato il trattamento riservato da Londra ai problemi economici irlandesi, l'alienazione culturale era uno dei principali. Mentre la povertà in Gran Bretagna veniva normalmente attribuita ai cambiamenti e alle fluttuazioni dell'economia, la povertà irlandese veniva considerata comunemente in Inghilterra (come sostiene l'analista politico Richard Ned Lebow) un effetto della pigrizia, dell'indifferenza e dell'inettitudine degli abitanti, e pertanto la « missione della Gran Bretagna» non era « alleviare la sofferenza dell'Irlanda, ma civilizzare gli irlandesi e guidarli ad agire e sentire come esseri umani»

(2).

La ricerca di cause culturali alla situazione economica dell'Irlanda è molto più antica e risale almeno al sedicesimo secolo, bene esemplificata dall'opera di Edmund Spenser, "La regina delle fate", pubblicata nel 1590. L'arte di incolpare le vittime, largamente presente nel testo citato, fu applicata efficacemente durante le carestie degli anni Quaranta dell'Ottocento, e nuovi elementi si aggiunsero alla vecchia storia. Ad esempio, la predilezione degli irlandesi per le patate fu aggiunta alla lista delle calamità che gli indigeni, dal punto di vista degli inglesi, si erano autoinflitti. Charles Edward Trevelyan, a capo del ministero del Tesoro durante le carestie, si disse convinto che la Gran Bretagna avesse fatto tutto quanto era possibile per l'Irlanda, nonostante la carestia stesse facendo strage (il tasso di mortalità delle carestie irlandesi è stato maggiore di quello di qualsiasi altra carestia, in qualsiasi altra parte del mondo, di cui siano disponibili dei dati).

Trevelyan formulò anche un'esegesi culturale piuttosto originale della fame di cui soffriva l'Irlanda, collegandola alla presunta ristrettezza di prospettive della cultura irlandese (per scaricare di ogni colpa l'amministrazione britannica): « Si può dire che nelle famiglie contadine dell'Ovest dell'Irlanda non ci sia quasi una sola donna in possesso di un'arte culinaria che vada al di là della bollitura di una patata» (3). Un'osservazione che può essere vista come un'incoraggiante rottura con la tradizionale reticenza inglese a criticare l'arte culinaria degli altri paesi (francesi, italiani e cinesi potrebbero essere i prossimi a finire nel mirino). Ma questa spiegazione culturale della carestia irlandese, per la sua stravaganza, merita certamente un posto negli annali dell'antropologia eccentrica.

Il legame tra intolleranza culturale e tirannia politica può essere molto stretto. L'asimmetria di potere tra il governante e il governato, che genera un sentimento accentuato di contrasto di identità, può combinarsi con il pregiudizio culturale per giustificare i fallimenti dell'amministrazione e della politica statale. E' celebre l'osservazione di Winston Churchill sulla carestia nel Bengala del 1943, verificatasi poco prima dell'indipendenza dell'India dalla Gran Bretagna, nel 1947 (sarebbe stata l'ultima carestia del ventesimo secolo in India: le carestie scomparvero con la fine del Raj), a suo dire provocata dalla tendenza della popolazione del luogo a « figliare come conigli» . E' una spiegazione che si inserisce nella tradizione generale di trovare le spiegazioni dei disastri, invece che nella cattiva amministrazione, nella cultura degli amministrati, e questo modo di pensare ha avuto un certo peso nel determinare il cruciale ritardo dei soccorsi alle vittime della carestia bengalese, che uccise fra i due e i tre milioni di individui. Churchill riassunse la faccenda dichiarando la propria frustrazione per la difficoltà di governare l'India a causa degli indiani, giudicati « il popolo più bestiale del mondo assieme ai tedeschi» (4). Le critiche culturali hanno evidentemente una loro utilità.

- "Corea e Ghana".

Le spiegazioni culturali del sottosviluppo economico negli ultimi tempi sono sempre più di moda. Prendiamo come esempio questo passo dell'autorevole e interessante libro curato da Lawrence Harrison e da Samuel Huntington, dal titolo "Culture Matters"; il passo è tratto dal saggio introduttivo di Huntington, intitolato "Cultures Count":

"Nei primi anni Novanta, mi capitò di vedere una serie di dati economici sul Ghana e sulla Corea del Sud all'inizio degli anni Sessanta, e rimasi allibito nel constatare quanto fossero simili, allora, le economie dei due paesi. [...]

Trent'anni dopo, la Corea del Sud è diventata un colosso industriale, con la quattordicesima economia mondiale, grandi multinazionali, ingenti esportazioni di automobili, prodotti elettronici e altri prodotti sofisticati, e un reddito pro capite più o meno corrispondente a quello della Grecia. E, per di più, con un progressivo consolidamento delle istituzioni democratiche. Nessuno di questi cambiamenti si era verificato in Ghana, il cui reddito pro capite era ora pari a un quindicesimo di quello sudcoreano.

Come si poteva spiegare una simile straordinaria differenza di sviluppo? Molti fattori indubbiamente avevano inciso, ma a me sembrava che una parte importante in questa evoluzione la giocasse la cultura. I sudcoreani davano importanza alla frugalità, all'investimento, al lavoro, all'istruzione, all'organizzazione e alla disciplina. I ghanesi avevano altri valori. In sintesi, la cultura conta" (3).

Forse questa stravagante comparazione qualche interesse lo ha (magari anche un quarto di verità estrapolata dal contesto), ma il confronto fra i due paesi richiede un esame approfondito. Il rapporto di causalità, così come utilizzato nella spiegazione appena citata, è estremamente fuorviante. Esistevano molte importanti differenze - oltre alle predisposizioni culturali - tra il Ghana e la Corea del Sud negli anni Sessanta.

La prima è che le strutture di classe nei due paesi erano piuttosto diverse, con un ruolo molto maggiore - e molto più attivo - dei ceti imprenditoriali nella Corea del Sud. La seconda è la differenza in campo politico, con il governo di Seoul disponibile e desideroso di avviare e stimolare uno sviluppo economico basato sull'impresa, mentre lo stesso non valeva nel caso del Ghana. La terza è il rapporto ravvicinato fra l'economia coreana e quella giapponese da un lato e quella americana dall'altro, rapporto che ha avuto una grossa importanza, quantomeno nelle prime fasi dell'espansione economica coreana.

La quarta differenza, e forse la più importante, è che negli anni Sessanta la Corea del Sud possedeva un tasso di alfabetizzazione molto più alto e un sistema scolastico molto più capillare del Ghana. Il progresso coreano nell'istruzione scolastica è stato realizzato in gran parte nel secondo dopoguerra, soprattutto attraverso una risoluta politica di Stato, e non può essere considerato semplicemente un riflesso della cultura (se non nel senso generale del termine cultura che include tutto quello che succede in un paese) (6). Sulla base dell'inconsistente analisi che sta dietro alle conclusioni di Huntington, difficilmente possono trovare giustificazione le deduzioni a cui l'autore arriva tramite la sua fede nel determinismo culturale, e cioè il trionfalismo a favore della cultura coreana e il pessimismo radicale sul futuro del Ghana.

Con questo non voglio dire che i fattori culturali siano irrilevanti nel processo di sviluppo. Voglio dire che non agiscono isolatamente dalle influenze sociali, politiche ed economiche. E che non sono immutabili. Se le questioni culturali sono considerate insieme alle altre, in un resoconto più accurato del processo di cambiamento della società, possono contribuire enormemente a migliorare la nostra comprensione del mondo, incluso il processo di sviluppo e la natura della nostra identità. Mentre non è particolarmente illuminante, né particolarmente utile, alzare le braccia con disapprovazione di fronte a presunte, inamovibili priorità culturali (« i ghanesi avevano altri valori» , come dice Huntington), è utile esaminare come i valori e il comportamento reagiscano al cambiamento sociale, ad esempio per effetto dell'influenza delle scuole e delle università.

Facciamo ancora l'esempio della Corea del Sud, che era una società molto più alfabetizzata e molto più istruita di quella del Ghana negli anni Sessanta (quando le due economie apparivano a Huntington abbastanza simili). Il contrasto, come abbiamo già detto, è sostanzialmente il risultato delle politiche portate avanti in Corea del Sud nel secondo dopoguerra. Ma anche le politiche scolastiche del

dopoguerra sono state influenzate da caratteristiche culturali preesistenti. La cultura, una volta svincolata dall'illusione del destino, può aiutare a comprendere meglio il cambiamento sociale, a patto di affiancarla ad altre influenze e processi sociali interattivi.

In un rapporto bidirezionale, così come l'istruzione influenza la cultura, la cultura preesistente può influenzare le politiche scolastiche. E' significativo, ad esempio, che praticamente tutti i paesi con una forte presenza della tradizione buddista abbiano tendenzialmente abbracciato di buon grado la scolarizzazione e l'alfabetizzazione di massa. Non vale solo per il Giappone e la Corea, ma anche per la Cina, la Thailandia, lo Sri Lanka, e perfino per la Birmania, arretrata sotto altri aspetti. L'importanza attribuita all'illuminazione nella religione buddista (la stessa parola "buddha" significa « illuminato») e la priorità assegnata alla lettura dei testi, da non lasciare ai preti, può contribuire a incoraggiare l'allargamento dell'istruzione.

Guardandolo in un'ottica più ampia, è un fenomeno che vale la pena di approfondire e da cui c'è da apprendere.

E' importante, però, considerare anche la natura interattiva del processo, in cui possono assumere una grande rilevanza pratica i contatti con altri paesi e la conoscenza delle loro esperienze. Tutto lascia pensare che, quando la Corea decise di procedere con determinazione sulla strada dell'allargamento dell'istruzione scolastica, alla fine della seconda guerra mondiale, non lo fece solo sulla spinta del proprio interesse culturale per l'istruzione, ma anche per effetto di una consapevolezza nuova del ruolo e dell'importanza della scuola, ricavata dalle esperienze del Giappone e dell'Occidente, tra cui gli Stati Uniti.

- "L'esperienza giapponese e la politica pubblica".

C'è un esempio analogo, in un'epoca precedente, di interazione internazionale e reazione nazionale, e riguarda la storia dello sviluppo dell'istruzione in Giappone. Quando il Giappone uscì dall'isolamento che si era imposto rispetto al resto del mondo (che durava dal diciassettesimo secolo, con il regime Tokugawa), possedeva già un sistema scolastico relativamente ben sviluppato, e questo risultato era dovuto in buona parte al tradizionale interesse giapponese per l'istruzione. Anzi, all'epoca della restaurazione Meiji, nel 1868, il Giappone aveva un tasso di alfabetizzazione maggiore di quello europeo. E nonostante ciò, in termini assoluti, il tasso di alfabetizzazione del Giappone era ancora basso (e ovviamente era basso anche in Europa), e la cosa forse più importante è che il sistema scolastico del Sol Levante non era in contatto con i progressi scientifici e le conoscenze tecniche di un Occidente in via di industrializzazione.

Quando, nel 1853, il commodoro Matthew Perry entrò per la prima volta nella baia di Edo a bordo di un battello a vapore di nuova concezione, che soffiava fumo nero verso il cielo, i giapponesi, oltre a rimanere impressionati - e un po'

terrorizzati - al punto da accettare di allacciare rapporti diplomatici e commerciali con gli Stati Uniti, furono anche costretti a riesaminare e riconsiderare il loro isolamento intellettuale dal mondo esterno. Questo evento contribuì al processo politico che condusse alla restaurazione Meiji e, insieme ad essa, alla decisione di cambiare volto al sistema scolastico giapponese. Il cosiddetto « Giuramento dei cinque articoli» , proclamato nel 1868, contiene una ferma dichiarazione sulla necessità di « cercare la conoscenza in tutto il mondo»

(7).

Il Codice fondamentale dell'istruzione, promulgato nel 1872, esprime in termini inequivocabili questa nuova determinazione alfabetizzatrice:

"Non dovrà esserci in futuro nessuna comunità che abbia al suo interno una famiglia analfabeta, e nessuna famiglia che abbia al suo interno un individuo analfabeta" (8).

Kido Takayoshi, uno dei leader più influenti di quel periodo, formulava con chiarezza la questione di base:

"Il nostro popolo non è diverso dagli americani o dagli europei di oggigiorno; è soltanto una questione di istruzione o mancanza di istruzione" (9).

Questa era la sfida che il Giappone scelse di intraprendere con determinazione nella seconda metà del diciannovesimo secolo.

Tra il 1906 e il 1911, l'istruzione assorbì qualcosa come il 43 per cento dei bilanci delle città e dei paesi di tutto il Giappone (10). Nel 1906, gli ufficiali dell'esercito incaricati del reclutamento rilevavano che, al contrario di quanto succedeva alla fine dell'Ottocento, quasi tutte le nuove reclute erano già in grado di leggere e scrivere. Nel 1910, in Giappone, tutti frequentavano la scuola elementare. Nel 1913, nonostante fosse ancora molto povero e sottosviluppato dal punto di vista economico, il Giappone era diventato uno dei maggiori produttori di libri del mondo, con un numero di pubblicazioni superiore a quello della Gran Bretagna e addirittura doppio rispetto agli Stati Uniti. Lo sviluppo economico del Giappone è stato trainato, in larga misura, dal sostegno alla crescita delle risorse umane, istruzione e formazione comprese, e questo processo è stato incoraggiato "sia" dalla politica pubblica, "sia" da un clima culturale propizio (con l'interazione fra questi due fattori). Le dinamiche di interrelazione sono straordinariamente importanti per comprendere come il Giappone sia riuscito a gettare le basi di un clamoroso sviluppo economico e sociale.

La storia non finisce qui: il Giappone non ha brillato solo come allievo, ma anche come insegnante. Gli sforzi di sviluppo dei paesi dell'Asia orientale e sudorientale sono stati profondamente influenzati dall'esperienza giapponese di allargamento dell'istruzione e dal suo incontestabile successo nella

trasformazione della società e dell'economia. Il cosiddetto miracolo dell'Asia orientale è stato, in misura non trascurabile, un successo ispirato dall'esperienza giapponese.

Dedicare attenzione alle interrelazioni culturali, in un contesto ampio, può essere un metodo utile per migliorare la nostra comprensione dello sviluppo e del cambiamento. Non significa né trascurare la cultura nella sua interezza (come fanno certi modelli strettamente economici) né privilegiare la cultura come forza indipendente e rigida, dall'immutabile presenza e dall'irresistibile impatto (come sembrano preferire alcuni teorici culturali). L'illusione di un destino culturale non è semplicemente fuorviante, rischia di essere anche gravemente debilitante, perché genera un senso di fatalismo e rassegnazione tra gli individui più in difficoltà.

- "La cultura in un'ottica ampia".

E' indubitabile che il nostro retroterra culturale possa avere un'influenza importante sul nostro comportamento e sulle nostre opinioni. Anche la qualità della vita di cui godiamo non può non essere influenzata dal nostro retroterra culturale. E lo stesso vale per il nostro senso di identità e per la nostra percezione di affiliazione ai gruppi di cui ci consideriamo parte. Lo scetticismo che esprimo in questo libro non significa che io misconosca l'importanza fondamentale della cultura nella percezione e nel comportamento umano. Riguarda piuttosto il modo, abbastanza arbitrario, di considerare la cultura, a volte, come il determinante centrale, inesorabile e assolutamente indipendente, delle difficoltà di una società.

Le nostre identità culturali possono essere estremamente importanti, ma non governano in splendida solitudine, immuni da altre influenze, sulla nostra concezione delle cose e sulle nostre priorità. Il riconoscimento dell'influenza della cultura sulla vita e sulle azioni degli esseri umani deve essere accompagnato da una serie di precisazioni. La prima è che, per quanto possa essere importante, la cultura non è l'unico elemento che determina la nostra vita e la nostra identità. Anche altri elementi, come la classe, la razza, il genere, la professione, la politica, possono avere un ruolo, e un ruolo molto importante.

La seconda precisazione da fare è che la cultura non è un attributo omogeneo: possono esistere grandi variazioni anche all'interno dello stesso panorama culturale. Ad esempio, nell'Iran contemporaneo ci sono sia gli "ayatollah"

conservatori che i dissidenti radicali, così come l'America ha spazio sia per i cristiani rinati che per i non credenti convinti (oltre a molte altre scuole di pensiero e di comportamento). I deterministi culturali spesso sottostimano la portata dell'eterogeneità all'interno di quella che è considerata un'« unica»

cultura. Le voci discordanti spesso non vengono dall'esterno, sono « interne» .

Inoltre, a seconda del particolare aspetto culturale su cui decidiamo di concentrarci (ad esempio la religione, o la letteratura, o la musica), il quadro delle relazioni interne ed esterne coinvolte può risultare piuttosto variegato.

La terza osservazione è che la cultura non rimane immobile. La breve descrizione della trasformazione del sistema scolastico in Giappone e in Corea, con profonde implicazioni culturali, dimostra l'importanza del cambiamento, collegato - come spesso succede - al dibattito pubblico e alla politica statale. Qualsiasi presunzione di stazionarietà - esplicita o implicita - rischia di essere disastrosamente ingannevole. La tentazione di ricorrere al determinismo culturale spesso assume la forma catastrofica del tentativo di ancorare al molo della cultura una nave che corre a tutto vapore.

La quarta precisazione da fare è che la cultura interagisce con altri determinanti della percezione e dell'azione sociale. Ad esempio, la globalizzazione economica non porta solo più commerci, ma anche più musica e più cinema. La cultura non può essere vista come una forza isolata, indipendente da altre influenze. Pensare la cultura come un elemento isolato - come spesso viene fatto in modo implicito - rischia di essere profondamente ingannevole.

Dobbiamo infine distinguere fra l'idea di "libertà culturale", che ruota intorno alla libertà di preservare o di modificare le nostre priorità (sulla base di una maggiore conoscenza o di un'ulteriore riflessione o, se è per questo, sulla base della nostra valutazione di usanze e mode in mutamento), e l'idea dell'"importanza della conservazione culturale", che è diventata una questione di grande rilevanza nella retorica del multiculturalismo (spesso favorendo la perpetuazione di stili di vita tradizionali da parte delle comunità immigrate nei paesi occidentali). Non c'è dubbio che la libertà culturale vada inserita fra le facoltà umane da giudicare preziose, ma è anche necessario esaminare in modo approfondito l'esatto rapporto esistente tra la libertà culturale e le priorità del multiculturalismo (11).

- "Multiculturalismo e libertà culturale".

Negli ultimi anni, il multiculturalismo si è guadagnato sempre più spazio in quanto valore importante o, volendo essere più precisi, in quanto slogan efficace (dal momento che i valori che esprime non sono del tutto chiari). La fioritura simultanea di diverse culture all'interno dello stesso paese o della stessa regione può essere giudicata una cosa importante di per sé, ma molto spesso i fautori del multiculturalismo lo difendono sostenendo che esso sia una condizione necessaria per la libertà culturale. E' un'affermazione che dev'essere esaminata in modo più approfondito.

L'importanza della libertà culturale dev'essere distinta dalla celebrazione di ogni forma di eredità culturale, senza curarsi se le persone coinvolte sceglierebbero quelle particolari pratiche se fosse data loro l'opportunità di sottoporle ad analisi critica e di conoscere adeguatamente altre opzioni e altre scelte esistenti. Anche se si è discusso molto, negli ultimi anni, del ruolo importante e capillare dei fattori culturali nella vita sociale e nello sviluppo umano, l'attenzione si è tendenzialmente concentrata, esplicitamente o implicitamente, sull'esigenza della conservazione culturale (ad esempio, il mantenimento di stili di vita conservatori da parte di individui che non sempre accompagnano il proprio trasferimento geografico in Europa o in America con un adattamento culturale). La libertà culturale può includere, fra le altre priorità, la libertà di contestare l'adesione automatica alle tradizioni antiche, quando le persone - in particolare i giovani - vedono una ragione per cambiare il proprio modo di vivere.

Se la libertà dell'uomo di prendere decisioni è importante, allora devono essere considerati importanti anche i risultati di un esercizio ragionato di tale libertà, invece di negarli attribuendo dall'alto la precedenza a una conservazione culturale che non può essere messa in discussione. Il nesso critico è la possibilità di prendere in considerazione opzioni alternative, di comprendere quali scelte siano coinvolte in questa decisione, e quindi di stabilire in modo ragionato che cosa vogliamo.

E' necessario, naturalmente, riconoscere che la libertà culturale è messa a rischio quando una società non consente a determinate comunità di perseguire uno stile di vita tradizionale che i membri di quella comunità sceglierebbero liberamente di seguire. La repressione sociale di determinati stili di vita -

degli omosessuali, degli immigrati, di particolari gruppi religiosi - è comune in molti paesi del mondo. L'insistenza nel volere che gay e lesbiche vivano come gli eterosessuali, o facciano in modo di starsene ben nascosti, non è soltanto una richiesta di uniformità, è anche una negazione della libertà di scelta. Se la diversità non è consentita, molte scelte diventano impraticabili. Consentire la diversità può essere di grande importanza per la libertà culturale.

Permettere agli individui di vivere come vorrebbero (invece di vincolarli alla tradizione vigente), incoraggiandoli a farlo, può essere un grande stimolo per la diversità culturale. La libertà di perseguire stili di vita differenti nelle abitudini alimentari, per fare un esempio, o nella musica, può rendere una società più variegata dal punto di vista culturale, proprio come risultato dell'esercizio della libertà culturale. In questo caso, l'importanza della diversità culturale - per strumentale che sia - discenderà direttamente dal valore della libertà culturale, perché la prima sarà conseguenza della seconda.

La diversità, inoltre, può giocare un ruolo positivo accrescendo la libertà anche di quegli individui non

direttamente coinvolti. Ad esempio, una società culturalmente variegata porterà benefici agli altri mettendo a loro disposizione un'ampia gamma di esperienze, mettendoli nella posizione di usufruirne. Una dimostrazione di questo assunto è la ricca tradizione musicale afroamericana, che affonda le sue radici in Africa e si è sviluppata in America: oltre a contribuire a migliorare la libertà culturale e l'autostima degli afroamericani, ha anche accresciuto le opzioni culturali di tutti (afroamericani o no), arricchendo il panorama culturale dell'America e del mondo.

Se concentriamo però la nostra attenzione sulla "libertà" (inclusa la libertà culturale), allora l'importanza della diversità culturale non può essere assoluta, ma deve variare coerentemente ai suoi legami causali con la libertà umana e al suo peso nei processi decisionali dei singoli individui. Il rapporto fra libertà culturale e diversità culturale non è necessariamente definito in modo uniforme. Per esempio, il modo più semplice per avere diversità culturale può essere, in determinate circostanze, la perpetuazione generalizzata di tutte le pratiche culturali preesistenti "presenti" in un dato momento (ad esempio, gli immigrati di prima generazione possono essere indotti a perpetuare i propri antichi e immutabili metodi e abitudini, e scoraggiati - direttamente o indirettamente - dal modificare anche minimamente il proprio schema di comportamento). Ciò significa che, in nome della "diversità culturale", dovremmo sostenere il "conservatorismo culturale" e chiedere alla gente di rimanere attaccata al proprio retroterra culturale, senza cercare di prendere in considerazione l'idea di passare ad altri stili di vita, anche nel caso in cui si trovino buone ragioni per farlo? La negazione della scelta, implicita in questa linea d'azione, ci condurrebbe istantaneamente a contraddire la libertà, a cercare metodi e strumenti per impedire la scelta, che alcuni potrebbero voler fare, di vivere in modo diverso.

Ad esempio, nelle famiglie di mentalità tradizionale immigrate in Occidente, può capitare che i membri più anziani tengano sotto stretta sorveglianza le ragazze per paura che finiscano con l'emulare lo stile di vita più libero della comunità dominante. La diversità, in questo caso, andrà a scapito della libertà culturale. Se la priorità è la libertà culturale, allora il valore attribuito alla diversità culturale deve assumere una forma condizionata. Il valore della diversità dipende quindi inevitabilmente dalla "maniera esatta" in cui tale diversità è definita e sostenuta.

Perorare la diversità culturale perché è quello che gruppi diversi di persone hanno "ereditato" dai loro predecessori non è palesemente un'argomentazione basata sulla libertà culturale (anche se a volte viene presentata come se fosse una tesi « pro-libertà»). Nascere in una determinata cultura non è ovviamente una manifestazione di libertà culturale, e preservare ciò che ti è stato appiccicato addosso solo in virtù della nascita, difficilmente potrà essere, di per sé, un esercizio di libertà. Non si può giustificare nulla in nome della libertà se non si da effettivamente alle persone l'occasione di esercitarla, questa libertà, o se quantomeno non si cerca di valutare attentamente in quale modo sarebbe esercitata un'opportunità di scelta qualora essa fosse resa disponibile. La repressione sociale può negare la libertà culturale, ma la violazione della libertà può venire anche dalla tirannia del conformismo, che rende difficile ai membri di una comunità optare per altri stili di vita.

- "Scuole, ragione e fede".

La mancanza di libertà può essere l'effetto anche di una carenza di conoscenza e comprensione di altre culture e di stili di vita alternativi. Per illustrare questo problema, dirò che perfino un ammiratore (come è colui che scrive) delle libertà culturali che la Gran Bretagna moderna è riuscita a offrire, complessivamente, a individui di diverso background e diversa origine residenti nei suoi confini può nutrire forti dubbi sulla decisione delle autorità del Regno Unito di procedere in direzione dell'estensione delle scuole confessionali finanziate dallo Stato (come ho rapidamente accennato nel primo capitolo).

"Aggiungere" altre scuole confessionali finanziate dallo Stato - scuole islamiche, scuole induiste e scuole sikh oltre alle preesistenti scuole cristiane -, invece di ridurre quelle già esistenti, rischia di sminuire il ruolo della ragione, negando ai bambini l'opportunità di usarla e coltivarla. E

questo avviene in un periodo in cui c'è una grande necessità di allargare gli orizzonti della comprensione delle altre persone e degli altri gruppi, e in cui la capacità di prendere decisioni ragionate riveste una particolare importanza.

Le limitazioni imposte ai bambini sono tanto più gravi in quanto le nuove scuole religiose offrono agli allievi scarse opportunità di coltivare l'uso della scelta ragionata per decidere delle priorità della loro esistenza. Questi istituti spesso non riescono a sensibilizzare gli studenti sulla necessità di decidere per conto proprio riguardo all'attenzione da dedicare alle varie componenti della loro identità (legate rispettivamente alla nazionalità, alla lingua, alla letteratura, alla religione, all'etnia, alla storia culturale, agli interessi scientifici eccetera).

Con questo non voglio dire che i problemi di parzialità (e il deliberato incoraggiamento di una visione ristretta) in queste nuove scuole confessionali britanniche siano anche lontanamente comparabili, quanto a gravità, con quelli delle madrase fondamentaliste del Pakistan, per fare un esempio, che sono diventate un ingrediente del terreno di coltura da cui nascono intolleranza e violenza - e spesso terrorismo - in quella tormentata parte del mondo. Ma perfino in Gran Bretagna, in queste nuove scuole confessionali, l'opportunità di coltivare la razionalità e il riconoscimento della necessità di una scelta ragionata possono risultare penalizzati rispetto agli altri luoghi di apprendimento del paese, più mescolati e meno segregati. Possono risultare penalizzati perfino rispetto alle scuole religiose tradizionali, in particolare quelle scuole cristiane che per antica tradizione offrono un ampio ventaglio di materie e mostrano una tolleranza considerevole verso atteggiamenti scettici riguardo allo stesso insegnamento religioso (anche queste scuole, peraltro, potrebbero essere rese molto meno restrittive di quanto non siano).

La scelta britannica di andare nella direzione delle scuole confessionali riflette anche una particolare visione del paese: la Gran Bretagna come « federazione di comunità» , invece che come insieme di esseri umani che vivono nel paese, con varie differenze, di cui le distinzioni religiose e comunitarie costituiscono solo un elemento (accanto alle differenze di lingua, di letteratura, di politica, di classe, di genere, di collocazione geografica e di altro tipo). E' ingiusto prendere dei bambini che hanno avuto poche occasioni, fino a quel momento, di effettuare una scelta ragionata, collocarli dentro rigidi contenitori guidati da un unico criterio di classificazione ben preciso, e dire loro: « Questa è la tua

identità e non potrai avere altro» .

In occasione dell'annuale conferenza alla British Academy, nel 2001, che ho avuto l'onore di tenere (il titolo era "Gli altri"), dissi che questo approccio « federativo» presentava moltissime controindicazioni, e che tendeva in particolare a limitare in modo significativo lo sviluppo delle capacità umane dei bambini britannici figli di famiglie di immigrati (12). Rispetto ad allora, la questione della percezione di sé e della coltivazione di questa percezione in Gran Bretagna ha assunto una dimensione diversa, con gli attentati suicidi compiuti a Londra nel luglio 2005 da uomini giovani, nati in Gran Bretagna ma profondamente alienati. La mia argomentazione, tuttavia, è che il limite fondamentale dell'approccio federativo va ben al di là di qualunque possibile connessione con il terrorismo. Non esiste solo la forte necessità di discutere dell'importanza della nostra comune appartenenza al genere umano, un argomento su cui le scuole possono interpretare (e spesso lo hanno fatto in passato) un ruolo decisivo. C'è anche la necessità di riconoscere che le identità umane possono assumere molte forme distinte e che gli individui devono usare la ragione per decidere come considerare se stessi, e quale importanza attribuire al fatto di essere nati all'interno di una particolare comunità. Avrò modo di ritornare su questo punto negli ultimi due capitoli.

L'importanza di un'istruzione scolastica non settaria e non confessionale, capace di espandere, invece di ridurre, la capacità di penetrazione della ragione (compresa l'analisi critica) è fondamentale. Come disse Shakespeare, « alcuni [la grandezza] la possiedono per nascita, altri la conquistano, altri ancora la ricevono in dono» (13). I bambini, che hanno la vita davanti a loro, dalla scuola non devono « ricevere in dono» la "piccolezza". C'è molto in gioco.

Capitolo 7.

GLOBALIZZAZIONE E VOCE DEI CITTADINI.

Il mondo è al tempo stesso spettacolarmente ricco e disperatamente povero. La vita contemporanea è caratterizzata da un'opulenza senza precedenti, e il controllo sulle risorse, la conoscenza e la tecnologia che noi adesso diamo per scontate sono qualcosa che per i nostri antenati sarebbe stato difficile anche solo immaginare. Ma il mondo in cui viviamo è anche un mondo di spaventosa povertà e terrificanti privazioni. Un numero sconvolgente di bambini è malnutrito, mal vestito, mal curato, non sa leggere e scrivere e si ammala di malattie incurabili. A milioni muoiono "ogni settimana" per malattie che potrebbero essere debellate completamente, o quantomeno bloccate. In base al luogo in cui nascono, i bambini possono avere i mezzi e le strutture per vivere nella prosperità, oppure avere ottime probabilità di vivere una vita di privazioni senza speranza.

Le imponenti discrepanze di opportunità fra individui diversi incoraggiano lo scetticismo sulla capacità della globalizzazione di servire gli interessi dei diseredati. Gli slogan dei movimenti di protesta dei cosiddetti militanti antiglobalizzazione riflettono un forte sentimento di frustrazione. Spinti

dalla tesi secondo la quale le relazioni globali sono prevalentemente antagonistiche e conflittuali, invece che reciprocamente collaborative, i manifestanti vogliono riscattare i poveri del mondo da quelli che loro considerano gli effetti perversi della globalizzazione. Le critiche alla globalizzazione sono state espresse a gran voce nelle manifestazioni che continuano a tenersi in tutto il mondo, a Seattle, Washington, Québec, Madrid, Londra, Melbourne, Genova, Edimburgo e altrove. Questi timori incontrano un orecchio attento anche in tantissime persone che magari non sono disposte a partecipare a proteste violente, ma che ritengono ingiusta e condannabile tanta sperequazione di fortuna. Alcuni vedono in queste disuguaglianze anche il fallimento totale della prospettiva di una forza morale che ci si aspetterebbe possa nascere da un'identità globale.

- "Voce dei cittadini, veracità e dibattito pubblico".

Voglio sottolineare che è un errore considerare le privazioni e le vite divise come effetti perversi della globalizzazione, invece che come fallimenti di assetti sociali, politici ed economici che sono assolutamente contingenti, e non inevitabili compagni di strada dell'avvicinamento globale. Ma voglio anche dire che le cosiddette critiche alla globalizzazione possono rappresentare - e spesso rappresentano - un contributo positivo e importante per aiutare a mettere in campo una serie di importanti questioni, da considerare e valutare attraverso un dibattito pubblico. Una seria diagnosi delle cause, anche se parzialmente errata, può contribuire a dare impulso a un'indagine che riveli le misure da adottare per superare i gravi problemi indubbiamente esistenti.

Come osservava Francis Bacon quattrocento anni fa (nel 1605), nel suo trattato "De dignitate et augmentis scientiarum": « La registrazione dei dubbi ha due eccellenti funzioni» . Una è evidente: ci protegge « dagli errori» . La seconda utilità, secondo Bacon, riguardava il ruolo dei dubbi per innescare e portare avanti un processo d'indagine, che può servire ad arricchire la nostra comprensione. In questioni di fronte a cui « si sarebbe passati oltre senza prender nota» , osservava Bacon, « se non fossero intervenuti i dubbi» , il dubbio « fa sì che si curi e si applichi» (1).

Sollevare interrogativi seri sulla globalizzazione e sulla natura dell'economia globale può rappresentare un contributo dialetticamente costruttivo, anche quando determinati slogan, utilizzati specialmente da parte di manifestanti giovani e turbolenti, suscitano un giustificato scetticismo. Possono esserci valide ragioni per dubitare che la globalizzazione delle relazioni economiche rischi effettivamente di produrre quelle disastrose conseguenze che i mezzi d'informazione usano per riassumere il punto di vista dei cosiddetti "no global". I gravissimi problemi che i dimostranti spesso portano alla ribalta vanno esaminati attentamente, e già questo è un contributo estremamente importante. I dibattiti innescati da queste proteste possono servire come base per un dibattito pubblico globale su questioni importanti. Dato che la democrazia è fatta innanzitutto di discussione pubblica (come abbiamo detto nel terzo capitolo), i dibattiti generati da questi « dubbi globali» possono essere considerati contributi rudimentali ma potenzialmente importanti per l'esercizio di una qualche forma (necessariamente primitiva) di democrazia globale (2).

- "Critica, voce dei cittadini e solidarietà globale".

Affrontiamo ora il quesito sostanziale sollevato dai dimostranti e da tutti coloro che guardano con scetticismo alla globalizzazione, soffermandoci anche sulle controargomentazioni presentate dai difensori della globalizzazione.

Prima, però, mi pare opportuno fare qualche breve osservazione sulla natura dell'identità globale coinvolta - esplicitamente o implicitamente - in questi dibattiti. Alcuni critici della globalizzazione in generale vedono se stessi come individui che stigmatizzano con forza la deplorevole assenza, in un mondo spietato, di un sentimento di solidarietà globale. Indubbiamente, l'evidente mancanza di un'efficace moralità globale non lascia molte ragioni per essere allegri, quando si tratta di fare i conti con problemi internazionali estremamente drammatici.

Ma viviamo davvero in un mondo in cui la morale è stata confiscata? Se è davvero tanto assurdo immaginare un sentimento di solidarietà globale, perché così tante persone in tutto il pianeta (compresi i manifestanti « antiglobalizzazione» e moltissimi altri) si preoccupano per lo stato del mondo e si battono appassionatamente - e rumorosamente - a favore di un trattamento migliore per gli svantaggiati e per i diseredati? I partecipanti alle manifestazioni vengono da tutte le parti del mondo, non sono solamente gli abitanti di Seattle, o di Melbourne, o di Genova, o di Edimburgo. I dissidenti cercano di lavorare congiuntamente per protestare contro la grave iniquità o ingiustizia che secondo loro affligge la popolazione mondiale.

Perché le donne e gli uomini di una parte del mondo si preoccuperebbero del fatto che la gente in altre parti del mondo possa subire un trattamento ingiusto, se non esistesse un sentimento di appartenenza globale e a nessuno importasse nulla dell'ingiustizia globale? Lo scontento globale, a cui i movimenti di protesta danno voce (talvolta, bisogna riconoscerlo, in modo molto rudimentale), può essere visto come la prova dell'esistenza di un sentimento di identità globale e di un interesse per l'etica globale.

Il termine « antiglobalizzazione» , in realtà, non descrive in maniera efficace la natura dello scontento che viene fatto rientrare in questa definizione. A prescindere dal nome che gli si vuole dare, questo malcontento transnazionale è un importante fenomeno globale di per sé, per l'argomento delle sue battaglie (con la sua etica implicitamente umanitaria e la sua politica inclusiva) e per il vasto interesse e coinvolgimento che genera in tutto il mondo.

Il senso di identità allargato che sta alla base di questo impegno oltrepassa di gran lunga i confini di nazionalità, cultura, comunità o religione. La natura straordinariamente inclusiva dell'idea di appartenenza, che spinge così tante persone a battersi contro l'ingiustizia che secondo loro divide la popolazione mondiale, è qualcosa di evidente. La critica alla globalizzazione è forse, in realtà, il movimento morale più globalizzato del mondo odierno.

- "Solidarietà intellettuale".

Tutto questo rende ancora più importante dedicare un'adeguata attenzione ai contenuti delle critiche alla globalizzazione. Pur essendo uno dei temi più dibattuti nel mondo contemporaneo, la globalizzazione è un concetto dai contorni non del tutto definiti. Sotto il nome di globalizzazione viene fatta ricadere un'ampia gamma di interazioni globali, dall'espansione delle influenze culturali e scientifiche all'incremento dei rapporti economici e commerciali nel mondo.

Rigettare la globalizzazione "in toto" non danneggerebbe solamente il business globale, bloccherebbe anche i movimenti delle idee, della comprensione e della conoscenza, che possono andare a beneficio di tutti gli abitanti del pianeta, compresi quelli più poveri. Rigettare la globalizzazione nella sua interezza rischierebbe di essere straordinariamente controproducente. E' indispensabile separare i diversi problemi, che nella retorica delle manifestazioni antiglobalizzazione appaiono mescolati tutti insieme. Merita la massima considerazione, in particolare, la globalizzazione della conoscenza, nonostante tutti i meriti che si possono riconoscere, a ragione, all'importanza della « conoscenza locale» .

La globalizzazione è spesso vista, sia nelle discussioni giornalistiche che in un numero notevolissimo di scritti accademici, come un processo di occidentalizzazione. Anzi, alcuni di quelli che hanno una visione ottimistica -

per non dire celebrativa - del fenomeno, lo vedono addirittura come un contributo della civiltà occidentale al mondo. Una lettura molto sbrigativa accompagnata da una visione della storia graziosamente stilizzata. E' successo tutto in Europa: prima è arrivato il Rinascimento, poi l'Illuminismo e la Rivoluzione industriale, che hanno portato a un massiccio incremento del livello di benessere in Occidente. E ora queste grandi conquiste dell'Occidente si stanno diffondendo in tutto il mondo. La globalizzazione, da questo punto di vista, oltre a essere un bene, è un regalo dell'Occidente al mondo. I paladini di questa lettura della storia di solito rimangono turbati vedendo che molte persone considerano questa grande benedizione semmai come una maledizione, e soprattutto vedendo come questo proficuo dono dell'Occidente al mondo sia accolto da reazioni di rigetto e aspre critiche nell'ingrato mondo non occidentale. Come molte belle storie stilizzate, anche questa contiene un granello di verità, ma anche una buona dose di fantasia, che alimenta, si dà il caso, un'artificiale spaccatura mondiale.

C'è anche un'altra lettura (per certi versi « opposta»), anch'essa gettonata e anch'essa fuorviante. Questa lettura accetta il ruolo centrale dell'Occidente nella globalizzazione, mi attribuendovi tutte le caratteristiche negative associate a questo fenomeno. In queste critiche, la presunta natura « occidentale» della globalizzazione gioca spesso un ruolo preminente (lo si può osservare facilmente nella retorica degli attuali movimenti di protesta). La globalizzazione è considerata in alcuni casi correlata al dominio dell'Occidente, anzi, una prosecuzione dell'imperialismo occidentale. Le varie componenti dei movimenti antiglobalizzazione hanno interessi e priorità differenti, ma l'ostilità verso il

predominio occidentale certamente gioca un ruolo importante in molte di queste proteste. E' evidente l'esistenza di un elemento « antioccidentale» in alcuni settori del movimento "no global". La celebrazione di identità non occidentali di vario genere (che ho trattato nel quarto, quinto e sesto capitolo), legate alla religione (come il fondamentalismo islamico), all'area geografica (come i valori asiatici) o alla cultura (come l'etica confuciana), possono gettare benzina sul fuoco del separatismo globale.

La nostra cruciale indagine può partire da questa domanda: « La globalizzazione è davvero la nuova calamità occidentale?» . Io risponderei, in generale, che non è nuova, non è necessariamente occidentale e non è una calamità. La globalizzazione ha contribuito per migliaia di anni al progresso del mondo, attraverso i viaggi, il commercio, l'emigrazione, la diffusione delle influenze culturali e la disseminazione della conoscenza e della comprensione (scienza e tecnologia incluse). Queste interrelazioni globali spesso sono state utilissime per il progresso dei diversi paesi. E gli agenti attivi della globalizzazione in alcuni casi si trovavano geograficamente piuttosto lontani dall'Occidente.

Per dimostrarlo, torniamo all'inizio del millennio appena trascorso. Intorno all'anno Mille, la diffusione globale della scienza, della tecnologia e della matematica stava trasformando il mondo antico, ma il percorso era in gran parte inverso rispetto a quello a cui assistiamo oggi. Ad esempio, la tecnologia di punta, nel mondo dell'anno Mille, era rappresentata dall'orologio e dal ponte sospeso a catene, dall'aquilone e dal compasso magnetico, dalla carta e dalla stampa, dalla balestra e dalla polvere da sparo, dalla carriola e dalla pala di mulino rotante. Tutti questi esempi di « high-tech» dell'anno Mille erano già consolidati e largamente usati in Cina, mentre erano praticamente sconosciuti altrove. La globalizzazione li diffuse nel resto del mondo, Europa compresa.

Nella sua raccolta di saggi "Criticai and Miscellaneous Essays", Thomas Carlyle afferma che « i tre grandi elementi della civiltà moderna» sono « la polvere da sparo, la stampa e la religione protestante» . Se il merito - o la colpa -

dell'origine del protestantesimo non può essere attribuito a loro, di due dei tre elementi citati da Carlyle, vale a dire la polvere da sparo e la stampa, i cinesi possono rivendicare la paternità. Se poi la lista degli ingredienti della civiltà che prendiamo come riferimento (« stampa, polvere da sparo e bussola») è quella stilata da Francis Bacon nel "Novum Organum", pubblicato nel 1620, allora la Cina porta a casa l'intera posta.

Anche la matematica occidentale fu influenzata dall'Oriente, come descritto nel terzo capitolo. Il sistema decimale nacque e si sviluppò in India fra il secondo e il sesto secolo d.C., e da allora fu largamente usato anche dai matematici arabi. Le innovazioni scientifiche dell'Asia meridionale e occidentale furono merito dell'attività pionieristica di una galassia di intellettuali, come Aryabhata, Brahmagupta e al-Khuwarizmi. Queste opere raggiunsero l'Europa prevalentemente nell'ultimo quarto del decimo secolo, e cominciarono a lasciare il segno nei primi anni del millennio trascorso, giocando un ruolo importante nella rivoluzione scientifica che contribuì a trasformare l'Europa. Pertanto, quello che si può dire sull'identità degli agenti della globalizzazione è che questa identità non è esclusivamente occidentale, non è geograficamente limitata all'Europa e non è necessariamente legata al predominio occidentale.

- "Provinciale contro globale".

La diagnosi errata secondo cui la globalizzazione delle idee e delle pratiche vada combattuta in quanto implica una « occidentalizzazione» ha giocato un ruolo regressivo già nel mondo coloniale e postcoloniale (come abbiamo accennato nel quinto capitolo). Tale diagnosi spinge a una visione geograficamente limitata e mina il progresso della scienza e del sapere, che travalicano i confini. Non è semplicemente controproducente in sé e per sé, può anche finire con il diventare un buon modo, per le società non occidentali, per darsi la zappa sui piedi (anche sui propri preziosi piedi culturali).

E' il caso di illustrare la natura peculiarmente reazionaria di questo punto di vista « localista» . Prendiamo in esame la resistenza opposta in India nel diciannovesimo secolo all'uso delle idee e dei concetti occidentali nel campo della scienza e della matematica. Questo dibattito, nell'India britannica, rientrava nella più ampia controversia sull'istruzione, sulla questione, cioè, se fosse preferibile concentrarsi sul metodo occidentale oppure (come se fossero alternative inconciliabili) sul metodo indiano: era considerata una dicotomia incolmabile. Gli « occidentalizzatori» , come il temibile Thomas Babington Macaulay - il potente amministratore britannico che scrisse, nel 1835, quella « minuta» sul sistema scolastico indiano che tanta influenza era destinata ad avere -, non vedevano alcun pregio nella tradizione indiana. Come spiegava lo stesso Macaulay, « Non ho mai trovato uno solo di loro [i sostenitori delle lingue e delle tradizioni indiane] che fosse in grado di negare che un solo scaffale di una buona libreria europea valesse quanto l'intera letteratura autoctona dell'India e dell'Arabia» (3). I difensori dell'istruzione indigena, in parte per ritorsione, opposero resistenza a tutto ciò che era importato dall'Occidente, preferendo la scolarizzazione tradizionale e l'istruzione indiana classica. Ma entrambe le parti sembravano accettare il concetto che ognuno dei due approcci dovesse godere di un'esclusività quasi assoluta.

Tuttavia, data l'interrelazione esistente tra culture e civiltà, un simile presupposto era destinato a produrre imbarazzanti problemi di classificazione.

Un'efficace illustrazione della natura e dell'estensione delle relazioni internazionali è rappresentata dall'arrivo in India del termine trigonometrico « seno» , preso direttamente dalla trigonometria occidentale. Questo termine moderno fu introdotto a metà del diciannovesimo secolo, prendendo il posto dei vecchi concetti sanscriti, e venne considerato un altro esempio dell'invasione anglosassone della cultura indiana.

Ma la cosa divertente è che la stessa parola « seno» in realtà proveniva dall'India, derivata, attraverso varie trasformazioni, da un bel termine sanscrito che definiva un concetto fondamentale della trigonometria. La migrazione del concetto e della terminologia dà un'idea piuttosto precisa della natura (distintamente « premoderna») della globalizzazione delle idee nel passato. Era stato il matematico indiano del quinto secolo Aryabhata a sviluppare e fare largo uso del concetto di « seno» : lo aveva chiamato "jya-ardha", che in sanscrito significa, letteralmente, « corda-mezza» .

Da qui, il termine aveva seguito un interessante percorso migratorio, descritto da Howard Eves nel suo "History of Mathematics":

"Aryabhata lo chiamava "ardha-jya" (« mezza-corda») e "jya-ardha" (« corda-mezza»), poi abbreviò il termine usando semplicemente "jya" (« corda»), Da "jya"

gli arabi ricavarono, foneticamente, il termine "jiba", che, seguendo l'usanza araba di omettere le vocali, era scritto "jb". A parte il suo significato tecnico, "jiba" non ha nessun altro significato in arabo. Gli scrittori successivi, imbattendosi nel termine "jb", abbreviazione della parola "jiba", priva di senso, lo interpretarono come "jaib", che contiene le stesse lettere e che in arabo ha il significato di « insenatura» o « baia» . Ancora più in là, Gherardo da Cremona (circa 1150), traducendo dall'arabo, sostituì il termine arabo "jaib" con il suo equivalente latino, "sinus" [che indica una baia o un'insenatura], da cui viene l'attuale termine di « seno» " (4).

Alla luce delle interconnessioni culturali e intellettuali della storia mondiale, risulterebbe difficile stabilire che cosa è « aoccidentale» e che cosa non lo è. Il "jya" di Aryabhata fu tradotto in cinese con il termine "ming", e fu usato in tavole trigonometriche di ampio utilizzo con la definizione di "yue jianliang ming", letteralmente « insenatura di intervalli lunari» . Se Macaulay avesse avuto una migliore conoscenza della storia intellettuale del mondo, avrebbe potuto allargare il suo sguardo un po' più in là di quel « solo scaffale»

di libri europei che ammirava tanto. I suoi avversari indianisti, per parte loro, avrebbero fatto bene a diffidare un po' meno degli scaffali occidentali.

L'Europa sarebbe stata molto più povera - economicamente, culturalmente e scientificamente - se avesse opposto resistenza alla globalizzazione della matematica, della scienza e della tecnologia provenienti dalla Cina, dall'India, dall'Iran e dal mondo arabo, all'inizio del secondo millennio. E lo stesso vale, anche se nella direzione opposta, oggi. Rifiutare la globalizzazione della scienza e della tecnologia affermando che si tratta di imperialismo occidentale (come alcuni militanti "no global" lasciano intendere) non equivarrebbe semplicemente a trascurare i contributi globali - provenienti da molte aree diverse del mondo - che stanno dietro alla cosiddetta scienza e tecnologia occidentale, ma sarebbe una scelta ottusa anche dal punto di vista pratico, considerando gli enormi benefici che il mondo intero può ricavare da questo scambio intellettuale. Equiparare questo fenomeno all'imperialismo o al colonialismo europeo delle idee e delle opinioni (come spesso afferma la retorica) sarebbe un errore grave, pagato a caro prezzo, così come lo sarebbe stato un rigetto da parte europea dell'influenza orientale sulla scienza e la matematica all'inizio del millennio passato.

Non dobbiamo naturalmente trascurare il fatto che alcune delle questioni legate alla globalizzazione hanno dei punti di contatto con l'imperialismo. Le conquiste, i governi coloniali, le dominazioni straniere e l'umiliazione del popolo conquistato sono elementi che rimangono importanti anche oggi, in molte forme diverse (come è stato illustrato nei capitoli precedenti, in particolare nel quinto capitolo), ma sarebbe un grande errore considerare la globalizzazione prevalentemente come un

aspetto dell'imperialismo. E' un processo molto più grande (e immensamente più importante).

- "Globalizzazione economica e disuguaglianza".

I militanti antiglobalizzazione, peraltro, appartengono a parecchie fazioni politiche diverse, e alcuni oppositori della « globalizzazione economica» non hanno la minima riserva nei confronti della globalizzazione delle idee (scienza e letteratura incluse). Il loro punto di vista, che merita la massima attenzione, non può essere liquidato ricordando i contributi altamente positivi che la globalizzazione della scienza, della tecnologia e del sapere ha reso all'umanità, cosa che questi particolari contestatori della globalizzazione economica non negano minimamente.

Anche la globalizzazione economica, però, ha prodotto molti effetti positivi, visibili in diverse parti del mondo. Non si può non constatare che l'economia globale ha portato un forte incremento della prosperità materiale in certe aree del pianeta, come il Giappone, la Cina e la Corea del Sud, e in diversa misura anche altrove, dal Brasile al Botswana. Pochi secoli fa, il mondo era dominato da una povertà onnipresente, con pochissime sacche di straordinaria opulenza. La vita era, quasi uniformemente, « solitaria, misera, ostile, animalesca e breve» , come asseriva Thomas Hobbes nel suo "Leviatano", pubblicato nel 1651.

L'estensione delle interrelazioni economiche tra nazioni, gli incentivi economici allo sviluppo e l'uso di moderni metodi di produzione hanno avuto un'influenza e un'utilità enormi per sconfiggere quella penuria.

Si fa fatica a pensare che il progresso delle condizioni di vita dei poveri del mondo possa essere accelerato sottraendo loro i grandi benefici della tecnologia contemporanea, la preziosa opportunità di commerciare e scambiare, e i pregi, sodali oltre che economici, di vivere in società aperte invece che in società chiuse. Gli abitanti delle nazioni più povere chiedono a gran voce di poter godere dei frutti della tecnologia moderna (come l'uso di medicinali di nuova concezione, in particolare per la cura dell'Aids, farmaci questi che hanno trasformato la vita dei malati di Aids in America e in Europa), cercano di ottenere un maggiore accesso ai mercati dei paesi più ricchi per una vasta gamma di merci, dallo zucchero ai prodotti tessili, e vogliono avere più voce in capitolo ed essere ascoltati di più nella gestione degli affari globali. Se i risultati della globalizzazione suscitano scetticismo, non è perché l'umanità sofferente abbia desiderio di richiudersi nel suo guscio.

Anzi, una delle maggiori sfide pratiche del nostro tempo è riuscire a mettere a profitto i notevoli benefici dei legami economici, del progresso tecnologico e delle opportunità politiche in un modo che tenga nel debito conto gli interessi dei poveri e dei diseredati. Non si tratta di gettare nella spazzatura le relazioni economiche globali, ma di fare in modo che gli immensi benefici della globalizzazione vengano ripartiti in modo più equo. A prescindere dalla terminologia scelta dai movimenti antiglobalizzazione, la questione centrale della contestazione è legata, in un modo o nell'altro, alla reale esistenza e persistenza, a livello globale, di una disuguaglianza e di una povertà di vaste

dimensioni, più che ai presunti vantaggi che si avrebbero rinunciando alle relazioni economiche globali.

- "Povertà globale e giustizia globale".

Cosa fare, quindi, per la disuguaglianza e la povertà globale? Le problematiche distributive che compaiono - in forma esplicita o implicita - sia nei discorsi dei militanti antiglobalizzazione sia in quelli degli sbrigativi difensori della globalizzazione devono essere sottoposte ad analisi critica. E' una tematica che risente, secondo me, della popolarità di alcune questioni particolarmente male impostate.

Certi militanti "no global" sostengono che il problema centrale è che i ricchi del mondo diventano sempre più ricchi, e i poveri sempre più poveri. Non è un'affermazione valida ovunque (anche se ci sono una serie di casi, in particolare in Africa e in America Latina, in cui è andata effettivamente così), ma il punto fondamentale è capire se è questo il modo corretto di interpretare le questioni centrali di giustizia ed equità nell'economia globale odierna.

Sull'altro versante, gli entusiasti della globalizzazione dura e pura spesso si richiamano - e vi attingono abbondantemente - alla loro opinione secondo cui i poveri del mondo stanno diventando meno poveri, non (come spesso si sostiene) più poveri. Citano in particolare, a sostegno della loro tesi, il fatto che i poveri implicati nei commerci e negli scambi non vedono peggiorare ulteriormente la loro situazione, al contrario. Se i poveri si arricchiscono partecipando all'economia globale, ergo (l'argomento fila) la globalizzazione non è ingiusta nei confronti dei poveri: « Anche i poveri ne beneficiano, quindi dov'è il problema?» . Accettando la centralità di questo interrogativo, l'intero dibattito consisterebbe nell'appurare chi ha ragione e chi ha torto in questa disputa prevalentemente empirica: « I poveri coinvolti nell'economia globale stanno diventando più poveri "oppure" stanno diventando più ricchi?» .

Ma è veramente questa la domanda giusta da fare? Io direi di "no", nella maniera più assoluta. E' un modo di considerare la questione dell'ingiustizia che presenta due limiti. Il primo è la necessità di riconoscere che, date le strutture globali oggi esistenti, inclusi problemi di azioni e di omissioni (che tratteremo fra breve), per molte persone risulta difficile anche solo entrare nell'economia globale. Concentrare l'attenzione su quanti sono proficuamente impegnati nei commerci lascia fuori milioni di persone, che rimangono escluse -

e in effetti non gradite - dalle attività dei privilegiati. L'esclusione in questo caso è un problema grave quanto l'inclusione disuguale. Per porre rimedio a questa esclusione sarebbero necessari radicali cambi di rotta nelle politiche economiche nazionali (come mettere a disposizione infrastrutture migliori per l'istruzione di base, la sanità e il microcredito), ma ci vorrebbero anche politiche internazionali nuove da parte degli altri paesi, in particolare quelli più ricchi. Per fare un esempio, i paesi economicamente più avanzati possono incidere molto facilitando l'esportazione di merci - prodotti agricoli così come prodotti tessili e altri prodotti industriali - dai paesi in via di sviluppo.

C'è anche la questione di un trattamento umano - e realistico - del debito, che limita enormemente la libertà dei paesi più poveri (è estremamente positivo che, negli ultimi anni, siano stati fatti dei primi passi in questa direzione) (5).

C'è poi anche la grande questione degli aiuti e dell'assistenza allo sviluppo, su cui esistono diverse opinioni politiche, ma che è tutto fuorché irrilevante (6). Molte altre ancora sono le questioni da affrontare, fra le quali la necessità di ripensare la legislazione esistente, come quella relativa all'attuale sistema dei brevetti (ritornerò fra breve su questi punti).

La seconda questione, tuttavia, è più complessa e necessita di una comprensione più chiara. Anche se i poveri coinvolti nell'economia globalizzata diventano un pochino più ricchi, questo non significa che stiano ottenendo una quota equa dei benefici delle interrelazioni economiche e del loro vasto potenziale. Né ha senso chiedersi se la disuguaglianza internazionale stia aumentando o diminuendo. Per ribellarsi contro la raccapricciante miseria e le sconcertanti disuguaglianze che caratterizzano il mondo contemporaneo, o per protestare contro l'iniqua spartizione dei benefici della cooperazione globale, non è necessario sostenere che la disuguaglianza, oltre a essere terribilmente vasta, sta anche "aumentando", in senso marginale.

Il problema dell'equità in un mondo di gruppi diversi e identità disparate necessita di una comprensione più approfondita. Quando la cooperazione produce dei guadagni, possono esserci molti assetti diversi che vanno a beneficio di ognuna delle parti in causa, rispetto a una situazione di non cooperazione. La divisione dei benefici può variare molto, nonostante le necessità di cooperazione (è quello che a volte viene chiamato « conflitto cooperativo») (7).

Ad esempio, mettere su nuove industrie può consentire forti guadagni, ma rimane comunque il problema della divisione dei benefici tra lavoratori, capitalisti, chi vende i fattori produttivi, chi acquista (e consuma) i prodotti finiti e chi trae benefici indiretti dall'aumento del reddito nella zona interessata. La divisione dipenderà dal valore relativo dei prezzi, dei salari e di altri parametri economici che governano gli scambi e la produzione. E' sensato, pertanto, chiedersi se la distribuzione del guadagno sia "equa" o "accettabile", e non semplicemente se "esiste" un guadagno per tutte le parti coinvolte rispetto a una situazione di non cooperazione (come può essere per moltissimi altri assetti economici).

Come disse John Nash, l'insigne matematico e studioso della teoria dei giochi (ormai un nome noto quasi a tutti grazie al successo del film basato sulla sua stupenda biografia, "A Beautiful Mind", scritta da Sylvia Nasar), oltre mezzo secolo fa (in un documento pubblicato nel 1950, una delle opere citate dall'Accademia reale svedese in occasione del conferimento del Premio Nobel per l'economia, nel 1994), la questione centrale non è se un particolare assetto sia migliore, per tutti i partecipanti, della totale assenza di cooperazione, cosa che sarebbe vera per molti altri assetti. La questione principale è se il sistema di divisione che emerge, fra le varie alternative a disposizione, sia un sistema equo, alla luce delle altre scelte possibili (8). Non si può replicare, a chi critica un assetto distributivo frutto della cooperazione accusandolo di essere iniquo (sia che si parli di relazioni industriali, di assetti familiari o di istituzioni internazionali), semplicemente facendo osservare che tutte le parti coinvolte stanno meglio di come starebbero in assenza di cooperazione (atteggiamento ben riassunto nella frase di grande - presunta - efficacia: « Anche i poveri ne beneficiano, quindi dov'è il problema?»). La stessa

cosa si potrebbe dire per moltissimi (forse un numero infinito) altri assetti, quindi il punto sta nello scegliere "fra" le diverse alternative, con diverse distribuzioni dei guadagni fra tutte le parti coinvolte.

Per illustrare il punto possiamo ricorrere a un'analogia. Per affermare l'ingiustizia di un assetto familiare particolarmente iniquo e sessista non è necessario dimostrare che le donne starebbero comparativamente meglio se le famiglie non esistessero affatto (« se pensi che l'attuale divisione familiare sia ingiusta nei confronti delle donne, perché non vivi al di fuori delle famiglie?»). Non è questo il punto: le donne che chiedono un trattamento migliore all'interno della famiglia non propongono, come alternativa, la possibilità di vivere senza famiglie. Il nocciolo del contendere è se la suddivisione dei benefici all'interno del sistema familiare nell'assetto istituzionale esistente sia o non sia gravemente disuguale rispetto ad altri assetti possibili. La questione su cui molti dei dibattiti sulla globalizzazione si sono concentrati, e cioè se anche i poveri ricavino benefici dall'ordine economico costituito, è totalmente inadeguata a valutare ciò che deve essere valutato. L'interrogativo che andrebbe posto, invece, è se sia possibile ottenere un trattamento migliore (e più giusto), con minore disparità di opportunità economiche, sociali e politiche, e, in questo caso, quali aggiustamenti a livello internazionale e a livello nazionale siano necessari per raggiungere questo obiettivo. E' qui che sta la vera questione.

- "La possibilità di una maggiore giustizia".

Prima, tuttavia, è il caso di trattare alcune questioni preliminari. E'

possibile raggiungere una maggiore equità globale senza sconvolgere completamente il sistema globalizzato di relazioni sociali ed economiche?

Dobbiamo chiederci, in particolare, se il trattamento che i diversi gruppi ricevono dal sistema di relazioni economiche e sociali globalizzate possa essere modificato senza compromettere o distruggere i benefici di un'economia di mercato globale. La convinzione, spesso evocata implicitamente nelle critiche alla globalizzazione, che la risposta debba essere negativa ha contribuito massicciamente a generare un atteggiamento pessimistico riguardo al futuro del mondo dominato dal mercato globale, ed è questo a dare alle proteste antiglobalizzazione il loro nome. C'è in particolare la convinzione, stranamente diffusa, che esistano « "gli" effetti del mercato» , indipendentemente dal tipo di regole, dalle iniziative pubbliche e dalle istituzioni esterne al mercato. E'

una risposta completamente sbagliata, come si può facilmente appurare.

La pratica dell'economia di mercato è coerente con molti diversi modelli di proprietà, disponibilità di risorse, strutture sociali e normative (come la legislazione sui brevetti, i regolamenti antitrust, le prestazioni sanitarie e di supporto al reddito eccetera). E a seconda di queste condizioni, l'economia di mercato genera differenti modelli di prezzi, condizioni di scambio, distribuzione del reddito, producendo, più in generale, effetti complessivi diversissimi tra loro (9). Ad esempio, ogni volta che

vengono creati ospedali, scuole o università, oppure ogni volta che c'è un trasferimento di risorse da un gruppo a un altro, invariabilmente i prezzi e le quantità subiscono delle alterazioni. I mercati non agiscono - non possono agire - in solitudine. Non esistono « "gli" effetti del mercato» , sempre uguali a prescindere dalle condizioni che governano i mercati stessi, fra le quali la distribuzione delle risorse economiche e della proprietà. Anche l'introduzione o il potenziamento di sistemi istituzionali di previdenza sociale e altri interventi pubblici assistenziali possono produrre differenze importanti negli esiti finali.

L'interrogativo centrale non è - anzi, non può essere - se ricorrere o no all'economia di mercato. E' un quesito superficiale, a cui è facile dare una risposta. Nessuna economia, nella storia del mondo, è mai riuscita a raggiungere una prosperità diffusa, al di là dell'opulenza dell'élite, senza fare un massiccio ricorso al mercato e alle condizioni di produzione che dal mercato dipendono. Non è difficile arrivare alla conclusione che è impossibile raggiungere una prosperità economica generale senza fare largo uso delle opportunità di scambio e specializzazione offerte dai rapporti di mercato. Con questo non intendo negare affatto la realtà fondamentale che l'azione dell'economia di mercato può essere alquanto deficitaria in molte circostanze, a causa della necessità di gestire merci destinate a un consumo collettivo (come le strutture sanitarie pubbliche), e anche a causa (se ne è molto discusso recentemente) dell'asimmetria - e più in generale dell'imperfezione - delle informazioni a disposizione dei diversi attori del mercato (10). Ad esempio, l'acquirente di un'auto usata possiede molte meno informazioni sulla macchina rispetto al proprietario che la vende, e questo significa che la gente deve prendere decisioni di scambio in condizioni di parziale ignoranza, e, nello specifico, di conoscenza disuguale. Questi problemi, che sono gravi e importanti, possono però venire affrontati tramite politiche pubbliche appropriate, che vadano a integrare il funzionamento dell'economia di mercato.

Sarebbe difficile, tuttavia, fare interamente a meno del mercato, senza minare completamente le prospettive di progresso economico.

Vivere in un'economia di mercato non è molto diverso dal parlare in prosa. Non è facile farne a meno, ma molto dipende da quale prosa scegliamo di usare.

L'economia di mercato non è l'unico attore in campo nei rapporti "globalizzati", anzi, non è l'unico attore nemmeno "all'interno" di un determinato paese. Un sistema che include il mercato può produrre risultati molto diversi a seconda delle condizioni abilitanti presenti (ad esempio, la distribuzione delle risorse fisiche, il modo in cui sono sviluppate le risorse umane, quali regole prevalgono nei rapporti d'affari, quali sistemi di garanzie sociali esistono, quanto è condivisa la conoscenza tecnica e così via), ma va aggiunto che queste stesse condizioni dipendono in larga misura dalle istituzioni economiche, sociali e politiche che operano a livello nazionale e globale.

Come è stato ampiamente dimostrato da studi empirici, la natura degli effetti del mercato è fortemente influenzata dalle politiche pubbliche in materia di istruzione, epidemiologia, riforma agraria, strutture per il microcredito, adeguate protezioni legali eccetera, e in ognuno di questi settori è possibile, attraverso l'azione pubblica, fare cose che incidono enormemente sugli esiti dei rapporti economici locali e globali. Dobbiamo comprendere e utilizzare questo tipo di interdipendenze se vogliamo incidere sulle disuguaglianze e le asimmetrie che caratterizzano l'economia mondiale. La

semplice globalizzazione dei rapporti di mercato, da sola, rischia di essere un approccio altamente inadeguato alla questione della prosperità mondiale.

"Azioni e omissioni"

Lavorare per un assetto mondiale più giusto in campo economico e sociale significa affrontare molti, complessi problemi. E' più che evidente, ad esempio, che il capitalismo globale è solitamente più interessato ai mercati che non, per fare un esempio, a istituire la democrazia, o espandere l'istruzione pubblica, o aumentare le opportunità sociali dei diseredati della società. Anche le multinazionali possono esercitare una forte influenza sulle priorità di spesa pubblica in molti paesi del Terzo Mondo, condizionando i governi a dare la preferenza alla convenienza delle classi dirigenti e dei lavoratori privilegiati, invece che allo sradicamento dell'analfabetismo diffuso, delle problematiche sanitarie e di altri fattori limitanti per i poveri (11). Sono intrecci perversi, osservabili in America Latina, in Africa e anche in alcune parti dell'Asia, che detono essere affrontati e risolti. Non rappresentano una barriera insormontabile a uno sviluppo equo, ma è importante che gli ostacoli sormontabili siano individuati con chiarezza e sormontati realmente.

Le persistenti iniquità dell'economia globale sono strettamente legate a fallimenti istituzionali vari, che devono essere superati. Sulla strada del raggiungimento di una giustizia globale elementare, non sono solo le "omissioni"

a creare problemi, ma anche le "azioni", ed entrambe le categorie di problemi varino affrontate. Molte di queste tematiche sono state largamente trattate nella letteratura di settore (12). Alcune, tuttavia, meritano maggiore attenzione, nel dibattito pubblico, di quanto non sia successo finora.

Una di queste « azioni» globali, stranamente trascurata dal dibattito, che provoca grandi sofferenze e timori di lunghi periodi di privazioni, è, come detto nel capitolo precedente, il coinvolgimento delle potenze mondiali nel commercio internazionale di armamenti (quasi l'85 per cento delle armi vendute a livello internazionale negli ultimi anni è stato prodotto dai paesi del G8, le grandi potenze che hanno un importante ruolo di guida nel mondo) (13). In questo campo è urgente una nuova iniziativa globale, che vada al di là della necessità - importantissima - di sconfiggere il terrorismo, che è il punto su cui oggi è concentrata l'attenzione generale.

Tra le azioni dannose si possono citare anche le restrittive - e inefficienti -

barriere commerciali che frenano le esportazioni dai paesi più poveri. Un'altra questione importante è quella dell'iniquità delle leggi sui brevetti, che possono rappresentare ostacoli controproducenti per l'uso di medicinali salvavita - vitali per malattie come l'Aids - che spesso possono essere prodotti a costi molto bassi, ma il cui prezzo di mercato sale enormemente a causa del peso delle royalties. E' senza dubbio importante creare condizioni economiche tali da non rischiare di far prosciugare la ricerca e l'innovazione farmaceutica, ma esistono moltissime intelligenti soluzioni di compromesso,

tra cui sistemi di differenziazione di prezzo, in grado di fornire validi incentivi alla ricerca consentendo al tempo stesso ai poveri del mondo di acquistare questi farmaci di importanza vitale. E' il caso di ricordare che difficilmente può essere considerato un incentivo per i produttori farmaceutici il fatto che i poveri non acquistino farmaci troppo costosi per loro: si tratta di combinare considerazioni di efficienza con domande di equità, in modo intelligente e umano, con un'adeguata comprensione sia delle esigenze di efficienza globale che delle esigenze di giustizia.

Anche i controproducenti regimi normativi attualmente esistenti - e dominanti -

in materia di brevetti rappresentano un incentivo alquanto inadeguato alla ricerca medica finalizzata allo sviluppo di nuovi farmaci (tra cui i vaccini, che si somministrano una volta soltanto) che sarebbero particolarmente utili per i poveri del mondo, i quali non possono pagare un prezzo elevato per simili medicine. Gli incentivi a produrre innovazioni mediche che vadano a specifico vantaggio di individui a basso reddito sono molto ridotti. Questo risulta evidente nell'accentuata tendenza della ricerca farmaceutica a occuparsi dei problemi di quelli che possono spendere di più. Data la natura dell'economia di mercato e del ruolo che le previsioni di profitto inevitabilmente giocano nella sua azione, è necessario concentrarsi su orientamenti capaci di modificare radicalmente lo schema degli incentivi. Questi interventi possono andare da una nuova normativa sui diritti di proprietà intellettuale (inclusi trattamenti fiscali differenziati per i profitti ricavati da determinati tipi di innovazioni) all'elargizione di incentivi pubblici tramite appositi programmi di sostegno (14). Le necessità della globalizzazione economica non si limitano all'introduzione dell'economia di mercato e alla liberalizzazione degli scambi (anche se sono cose importanti), ma si estendono anche alla creazione di assetti istituzionali più giusti ed equi per la distribuzione dei guadagni prodotti dai rapporti economici (15).

Il miglioramento dei sistemi nazionali può avere un impatto decisivo anche sul modo in cui la globalizzazione incide sugli individui, coinvolti più di prima nel sistema di scambi globale. Per esempio, le forze della concorrenza possono indurre alcuni produttori tradizionali ad abbandonare i loro mestieri abituali, ma per individui magari analfabeti, che non sono in grado di leggere le istruzioni e di rispettare le nuove esigenze di controllo della qualità, o che sono penalizzati da malattie che limitano la loro produttività e mobilità, non è facile trovare un nuovo lavoro entrando nelle nuove imprese legate all'economia globale (16). Con simili handicap, queste persone rischiano di assaggiare il bastone dell'economia globale, senza mai riuscire a raggiungere la carota. Per rimuovere questi ostacoli, è necessario sviluppare strutture per l'istruzione, e anche una rete di sicurezza sociale che comprenda le cure sanitarie. La globalizzazione economica non consiste semplicemente nell'aprire i mercati.

L'economia di mercato globale è buona o cattiva quanto buone o cattive sono le compagnie che frequenta (17). La voce globale dei cittadini - vicina e lontana -

può aiutare la globalizzazione, mercati compresi, a migliorare le proprie compagnie. E' un mondo da conquistare in nome dell'umanità, e la voce globale dei cittadini può darci una mano in questo compito.

- "Povertà, violenza e senso di ingiustizia".

Se nella mente di molte persone religione e comunità vengono associate a violenza globale, lo stesso vale per la povertà e la disuguaglianza esistenti nel mondo. C'è anzi una tendenza sempre più accentuata, negli ultimi anni, a giustificare le politiche di lotta alla povertà sulla base del fatto che sarebbe il metodo più sicuro per prevenire conflitti e turbolenze politiche. Basare la politica pubblica - internazionale e interna - su una visione del genere ha delle attrattive evidenti. Considerando l'angoscia per le guerre e i disordini diffusa nell'opinione pubblica dei paesi ricchi, giustificare in modo indiretto la necessità di sradicare la povertà - non perché sia un bene in sé, ma per il bene della pace e della tranquillità nel mondo - offre un argomento per aiutare i bisognosi che fa appello all'interesse personale e fornisce un motivo per destinare maggiori risorse alla rimozione della povertà, in nome della sua supposta rilevanza politica, invece che morale.

E' facile capire perché molti siano tentati di andare in questa direzione, ma è una strada pericolosa da imboccare, anche se in nome di una causa meritoria. Il problema sta in parte nella possibilità che un simile, errato riduzionismo economico, oltre a menomare la nostra comprensione del mondo, finisca con il minare i presupposti razionali che si vorrebbero alla base dell'impegno pubblico a rimuovere la povertà. E' una questione particolarmente seria, perché la povertà e la grande disuguaglianza esistente sono eventi sufficientemente gravi di per sé, e meritano di essere considerati prioritari anche se non esistesse alcun legame con la violenza. Così come la virtù è una ricompensa in sé, si può dire che la povertà sia, quantomeno, un castigo in sé. Ciò non significa che la povertà e la disuguaglianza non possano avere - non abbiano - legami profondi con i conflitti, ma questi legami devono essere esaminati e indagati con la dovuta attenzione e attraverso un'analisi critica, invece di essere evocati disinvoltamente, con sconsiderata celerità, a sostegno di una « buona causa» .

L'indigenza può naturalmente indurre a sfidare le leggi e le regole costituite.

Ma non necessariamente da alle persone l'iniziativa, il coraggio e l'effettiva capacità di fare qualcosa di estremamente violento. L'indigenza può essere accompagnata non soltanto dalla debolezza economica, ma anche dall'impotenza politica. Un morto di fame può essere troppo debole e demoralizzato per lottare e combattere, e perfino per protestare e gridare. Non c'è da stupirsi che in molti casi sofferenze grandi e generalizzate siano state accompagnate da un'insolita pace e da un insolito silenzio.

Molti dei periodi di carestia verificatisi nel mondo non sono stati caratterizzati da grandi ribellioni politiche, guerre civili o conflitti fra gruppi. Gli anni della carestia irlandese, ad esempio, furono anni di grande tranquillità, e solo raramente le masse tentarono di assumere l'iniziativa, nonostante sul fiume Shannon passassero continuamente imbarcazioni cariche di viveri, in viaggio dall'Irlanda affamata alla ben pasciuta Inghilterra, che aveva un maggiore potere d'acquisto. Gli irlandesi non vanno famosi per l'arrendevolezza e la docilità, ma gli anni della carestia furono in gran parte anni di legge e di ordine (con pochissime eccezioni). Spostando lo sguardo altrove, tra i miei ricordi

d'infanzia a Calcutta, relativi al periodo della carestia nel Bengala, nel 1943, c'è lo spettacolo di persone affamate agonizzanti di fronte a negozi di dolci, con vari strati di succulente cibarie in mostra dietro la vetrina, senza che un solo vetro venisse infranto, o che l'ordine pubblico venisse turbato. Le ribellioni violente non erano rare in Bengala (una diretta contro il Raj era avvenuta l'anno precedente, nel 1942), ma nel periodo della carestia regnò la calma.

La tempistica ha una grande importanza, perché un sentimento di ingiustizia può alimentare il malcontento per un periodo molto lungo, anche dopo, molto dopo, la cessazione degli effetti debilitanti di una carestia e della miseria. La memoria dell'indigenza e della devastazione permane, e può essere invocata e utilizzata per dare origine a rivolte e violenze. Le carestie irlandesi degli anni Quaranta dell'Ottocento non furono accompagnate da disordini, ma il ricordo dell'ingiustizia e il rancore sociale generato dall'abbandono politico ed economico ebbero l'effetto di allontanare drasticamente gli irlandesi dalla Gran Bretagna, contribuendo enormemente alla violenza che ha caratterizzato, per più di 150 anni, le relazioni angloirlandesi. La miseria economica non conduce necessariamente a violenze immediate, ma sarebbe un errore dedurne che non esiste alcun legame fra la povertà, da una parte, e la violenza dall'altra.

Il disinteresse odierno per il destino dell'Africa potrebbe avere un effetto analogo, sul lungo periodo, per la pace mondiale. Quello che il resto del mondo (in particolare i paesi più ricchi) ha fatto - o non ha fatto -, quando almeno un quarto della popolazione africana sembrava minacciato di estinzione a causa di epidemie come l'Aids, la malaria e altre malattie, potrebbe restare nelle memorie per molto tempo a venire. Una cosa dobbiamo capire con chiarezza, e cioè che la povertà, l'indigenza, l'abbandono e le umiliazioni associate a squilibri di potere sono in relazione, in un arco di tempo lungo, con un'inclinazione alla violenza legata a conflitti che traggono linfa dal risentimento contro i potenti di un mondo composto da identità divise.

Il disinteresse può essere una ragione sufficiente per il risentimento, ma per determinare una ribellione e una rivolta può essere ancora più semplice far leva su un sentimento di violazione, degradazione e umiliazione. La capacità di Israele, con l'ausilio della sua potenza militare, di trasferire, reprimere e dominare i palestinesi ha conseguenze di vasta portata e di lungo periodo, che vanno ben al di là di qualsiasi guadagno politico immediato questi metodi possano portare allo Stato ebraico. Il senso di ingiustizia per la violazione arbitraria dei diritti dei palestinesi rimane, pronto ad essere mobilitato per quella che, dall'altro versante della barricata, è vista come una « ritorsione»

violenta. La vendetta potrebbe arrivare non soltanto dai palestinesi, ma anche da gruppi di persone, molto più numerosi, legati ai palestinesi dall'identità araba, islamica o terzomondista. La sensazione di un mondo diviso fra quelli che hanno e quelli che non hanno contribuisce in modo importante ad alimentare il malcontento, aprendo spazi di reclutamento a favore della causa di quella che viene spesso considerata « violenza di ritorsione» .

Per comprendere il funzionamento di questo processo, è indispensabile distinguere tra i leader delle insurrezioni violente e la popolazione, molto più numerosa, sul cui sostegno i leader possono contare. Personaggi come Osama bin Laden non hanno patito - è il meno che si possa dire - la povertà, e non hanno nessuna ragione economica per sentirsi estromessi dal godimento dei frutti del capitalismo globale. Eppure i movimenti guidati da leader facoltosi di solito si fondano su un sentimento di

ingiustizia, di iniquità e di umiliazione, prodotto, ritengono, dall'ordine mondiale costituito. La povertà e la disuguaglianza economica non generano istantaneamente terrorismo, non alimentano in modo immediato l'influenza dei leader delle organizzazioni terroristiche, ma possono comunque contribuire a creare un fertile terreno di reclutamento per la fanteria dei gruppi terroristici.

Un altro fenomeno peculiare di molte aree del mondo contemporaneo è l'accondiscendenza nei confronti del terrorismo da parte di una popolazione per altri versi pacifica, in particolare quando esiste la sensazione di aver subìto un trattamento ingiusto, ad esempio perché il progresso globale in campo sociale ed economico ha lasciato indietro quella popolazione, o perché c'è il ricordo vivo di un'ingiustizia politica subita in passato. Una suddivisione più equa dei benefici della globalizzazione può contribuire a misure preventive di lungo termine, sia 1) contro il reclutamento della carne da cannone del terrorismo, sia 2) contro la creazione di un clima generale di tolleranza (e addirittura di celebrazione) nei confronti del terrorismo.

Anche se la povertà e un sentimento di ingiustizia a livello globale non determinano necessariamente esplosioni di violenza nell'immediato, esistono senza dubbio delle connessioni fra i due fenomeni, che agiscono su un arco di tempo lungo e che possono avere un impatto notevole sulle possibilità che si verifichino atti violenti. La memoria dei torti inflitti al Medio Oriente dalle potenze occidentali molti decenni fa - forse addirittura un secolo fa -, che ancora sopravvive in forme diverse nell'Asia occidentale, può essere coltivata e amplificata dai comandanti del conflitto per accrescere la capacità dei terroristi di reclutare volontari disposti a perpetrare atti di violenza. La rabbia contro l'Unione Sovietica, legata nello specifico alla sua politica in Afghanistan, fu giudicata dagli strateghi americani un'arma interessante da usare nella guerra fredda, ma quella rabbia poteva essere reindirizzata contro il mondo occidentale, attraverso la visione solitarista di un'identità islamica in contrapposizione con l'Europa e con l'America (in questa prospettiva, la distinzione tra gli Stati Uniti capitalisti e l'Unione Sovietica comunista aveva un'importanza marginale). In questa classificazione duale, la retorica dell'ingiustizia globale viene spogliata delle sue correlazioni costruttive e schierata sul campo di battaglia, dopo un adeguato "restyling", per alimentare un'atmosfera di violenza e rappresaglia.

- "Consapevolezza e identità".

I diversi modi di reagire alle disuguaglianze e al sentimento di ingiustizia a livello globale possono entrare in competizione fra loro, in una certa misura, per contendersi l'attenzione degli abitanti del pianeta. La stessa diagnosi che, da un certo punto di vista, può spingere a perseguire la giustizia globale, può anche, in un'altra ottica, prestarsi a essere distorta, circoscritta e incattivita e quindi usata per alimentare la causa della vendetta globale.

Molto dipende da come viene affrontata la questione dell'identità al momento di valutare le implicazioni della disuguaglianza globale. L'impostazione scelta ci può portare in molte direzioni diverse. Quando qualcuno coltiva e sfrutta il malcontento provocato da una percezione di umiliazioni

passate o di disparità presenti, che fa leva su una contrapposizione solitarista di identità, in particolare nella formulazione « Occidente contro Antioccidente» (che abbiamo trattato nel quinto capitolo), gli effetti sono devastanti. In questo momento abbiamo sotto gli occhi abbondanti esempi di questo fenomeno, che va a integrare e alimentare (in una certa misura) un'identità religiosa (in particolare islamica) bellicosa, pronta al confronto con l'Occidente. E' un mondo di identità straordinariamente divise, in cui i contrasti politici ed economici sono fatti in modo da combaciare - come un « sottotema» - con le differenze di appartenenza religiosa.

Fortunatamente, non si tratta dell'unico modo per affrontare la questione delle disuguaglianze globali e delle umiliazioni presenti e passate. Una risposta costruttiva, tanto per cominciare, può arrivare da un approccio più esplicito alle disuguaglianze e ai risentimenti esistenti a livello globale, con una comprensione migliore delle reali questioni implicate e delle possibili strade da intraprendere per porvi rimedio (tematica a cui questo capitolo è stato in larga parte dedicato). In secondo luogo, è la stessa globalizzazione che può interpretare un ruolo costruttivo, non soltanto attraverso la prosperità che può essere generata - e suddivisa in modo più equo - per effetto dell'azione delle relazioni economiche globali integrate con altri assetti istituzionali (di cui abbiamo parlato in precedenza), ma anche attraverso l'impegno transnazionale che può nascere dalla vastità di contatti umani generata dall'avvicinamento globale delle economie.

Il mondo si è rimpicciolito moltissimo negli ultimi anni, grazie a una maggiore integrazione, a comunicazioni più rapide e a un accesso più facile. Già duecentoventicinque anni fa, tuttavia, David Hume parlava del contributo apportato dall'incremento delle relazioni economiche e sociali all'espansione del nostro senso di identità e del nostro interesse per la giustizia. Il filosofo inglese metteva in evidenza queste connessioni nella "Ricerca sui princìpi della morale", pubblicata nel 1777, nel capitolo intitolato "La giustizia":

"Supponete ancora che parecchie società distinte mantengano dei rapporti per il vantaggio e l'utilità che da essi potrebbero reciprocamente derivare; i confini della giustizia si allargherebbero ancora, in proporzione alla larghezza delle vedute umane ed alla forza delle connessioni reciproche. La storia, l'esperienza, la ragione ci istruiscono abbastanza su questo naturale progresso dei sentimenti umani e sul graduale allargarsi della nostra considerazione per la giustizia, in proporzione alla conoscenza che acquistiamo dell'ampia utilità di questa virtù" (18).

Hume parlava della possibilità che i legami commerciali ed economici tra paesi riuscissero a incrementare il coinvolgimento reciproco fra individui lontani.

Diventando più vicine fra loro, le persone possono cominciare a provare interesse per persone lontane la cui esistenza precedentemente era forse percepita solo in maniera confusa.

Il diffuso interesse per le disuguaglianze e gli squilibri globali, condiviso dalle proteste contro la globalizzazione, può essere visto come una sorta di incarnazione di quello di cui parlava Hume quando diceva che relazioni economiche più strette avrebbero portato individui distanti fra loro nell'ambito del « graduale allargarsi della nostra considerazione per la giustizia» . E' in accordo con la tesi,

illustrata precedentemente, secondo cui le voci della protesta globale sono un elemento di una nascente etica della globalizzazione nel mondo contemporaneo. Anche se la critica del capitalismo globale e del suo disinteresse per l'equità spesso si limita alla pura e semplice denuncia, non è difficile trasformarla, attraverso appropriate modifiche istituzionali, in una richiesta di maggiore equità globale.

Le critiche antiglobalizzazione, che puntano la loro attenzione sul trattamento iniquo e ingiusto riservato ai diseredati della Terra, non possono essere sensatamente considerate (dato il massiccio ricorso a un concetto di etica globale) come vere e proprie critiche alla globalizzazione. Le idee che guidano queste proteste indicano l'esigenza di arrivare a un trattamento più giusto per i diseredati e per gli infelici, e a una distribuzione più equa delle opportunità in un ordine globale appositamente modificato. Il dibattito globale sull'urgenza di tali questioni può essere la base di una ricerca costruttiva degli strumenti e dei metodi capaci di ridurre l'ingiustizia globale. Questa ricerca riveste un'importanza fondamentale in sé e per sé, e questa è la prima cosa - la cosa principale - che si può dire su di essa. Ma può avere un altro importantissimo ruolo: distoglierci dallo scontro inconciliabile di identità. Il modo in cui scegliamo di vedere noi stessi fa la differenza.

Capitolo 8.

MULTICULTURALISMO E LIBERTA'.

Nel mondo contemporaneo c'è una forte richiesta di multiculturalismo. E' un concetto abbondantemente citato in sede di elaborazione delle politiche sociali, culturali e politiche, specialmente in Europa occidentale e in America. Non è sorprendente, considerando che l'incremento dei contatti e delle interazioni globali, e in particolare dei movimenti migratori di massa, ha portato pratiche diverse di differenti culture a vivere una accanto all'altra. L'esortazione ad « amare il prossimo tuo» è accettata in modo generalizzato quando il prossimo conduce, in linea di massima, il tuo stesso genere di vita (« continueremo la conversazione la prossima domenica mattina, quando l'organista farà una pausa»), ma per amare il prossimo tuo ora bisogna necessariamente interessarsi ai diversissimi stili di vita praticati da chi ci vive accanto. La natura globalizzata del mondo contemporaneo non consente il lusso di ignorare i difficili interrogativi posti dal multiculturalismo.

L'argomento di questo libro - le teorie sull'identità e il loro rapporto con la violenza nel mondo - è strettamente legato alla comprensione della natura, delle implicazioni e dei meriti (o demeriti) del multiculturalismo. Esistono, direi, due approcci fondamentalmente distinti al multiculturalismo, uno dei quali si concentra sulla promozione della diversità come un valore in sé; l'altro approccio si concentra sulla libertà di ragionamento e di decisione, e celebra la diversità culturale nella misura in cui essa è liberamente scelta (per quanto possibile) dalle persone coinvolte. Questi temi sono stati trattati brevemente nei capitoli precedenti (in particolare nel sesto capitolo) e rientrano in un

approccio di ampio respiro al progresso sociale in generale - « lo sviluppo come libertà» - che ho cercato di perorare in altre occasioni (1). Sono tuttavia questioni che richiedono un esame più approfondito, nel contesto specifico della valutazione della pratica del multiculturalismo ai giorni nostri, in particolare in Europa e in America.

Una delle questioni centrali è il modo di vedere gli esseri umani. Devono essere classificati in base alle tradizioni ereditate (in particolare alla religione ereditata) dalla comunità in cui sono nati, dando per scontato che quella identità non scelta abbia automaticamente la priorità su altre affiliazioni legate alla politica, alla professione, alla classe, al genere, alla lingua, alla letteratura, ai coinvolgimenti sociali e a molte altre cose? Oppure devono essere considerati individui dalle tante affiliazioni e associazioni, sulla cui importanza e priorità sono loro stessi a dover prendere una decisione (e ad assumersi le responsabilità che derivano da una scelta ragionata)? E ancora: dobbiamo valutare la bontà di un sistema multiculturale da come « lascia in pace»

gli individui di origine culturale differente, oppure da come mette in grado questi stessi individui, attraverso le opportunità sociali di istruzione e partecipazione alla società civile e al progresso politico ed economico del paese, di compiere scelte ragionate? Sono interrogativi cruciali, che non possono essere ignorati se si desidera una valutazione corretta del multiculturalismo.

Nel trattare la teoria e la pratica del multiculturalismo, è utile soffermarsi in particolare sull'esperienza britannica. Il Regno Unito è stato in prima linea nella battaglia per un multiculturalismo inclusivo, con un bilancio fatto di successi e insuccessi, elemento che lo accomuna ad altri paesi europei e agli Stati Uniti (2). La Gran Bretagna ha conosciuto rivolte razziali a Londra e a Liverpool nel 1981 (anche se non della portata di quelle francesi dell'autunno del 2005), e quei disordini hanno spinto a intraprendere ulteriori sforzi sulla strada dell'integrazione. La situazione è rimasta abbastanza stabile e tranquilla nell'ultimo quarto di secolo. Il processo di integrazione britannico è stato fortemente agevolato dal fatto che tutti i residenti britannici provenienti da paesi del Commonwealth (e la maggior parte degli immigrati di razza diversa da quella bianca proviene da questi paesi) godono fin da subito del pieno diritto di voto, anche senza essere cittadini britannici. Ha contribuito all'integrazione anche il trattamento in larga parte non discriminatorio ricevuto dagli immigrati nel campo dell'assistenza sanitaria, dell'istruzione e della previdenza sociale. Nonostante tutto ciò, però, la Gran Bretagna ha recentemente dovuto sperimentare un fenomeno di alienazione di un gruppo di immigrati e l'insorgenza di un terrorismo interamente autoctono, quando alcuni giovani musulmani figli di famiglie immigrate - nati, istruiti e allevati in Gran Bretagna - si sono fatti esplodere a Londra uccidendo un gran numero di persone.

Il dibattito sulle politiche britanniche in tema di multiculturalismo, perciò, ha una portata molto più ampia e suscita un interesse e una passione molto maggiori di quanto i confini apparenti della materia in questione non farebbero pensare. Sei settimane dopo gli attacchi terroristici di Londra, nell'estate del 2005, quando « Le Monde» , il più importante quotidiano francese, pubblicò un articolo critico intitolato "Il modello multiculturale britannico in crisi", un importante esponente di un'altra istituzione progressista, James Goldston, direttore della Open Society Justice Initiative, si lanciò immediatamente nel dibattito definendo « enfatico» l'articolo di « Le Monde» e replicando: « Non si usi la minaccia terroristica per accantonare più di un quarto di secolo di successi della Gran Bretagna in tema di rapporti fra le razze» (3). E' una questione generale di una certa importanza, che merita di

essere discussa e valutata.

A mio parere, la questione reale non è se « il multiculturalismo è andato troppo in là» (come Goldston sintetizza una delle tesi critiche), ma quale particolare forma il multiculturalismo dovrebbe assumere. Multiculturalismo vuol dire semplicemente tolleranza verso la diversità di culture? Ha importanza chi sceglie le pratiche culturali, se queste pratiche sono imposte ai bambini piccoli in nome della « cultura della comunità» o se, invece, sono liberamente scelte da persone con un'adeguata opportunità di apprendere e ragionare sulle alternative? Quali strutture hanno a disposizione i membri delle diverse comunità, nelle scuole così come nella società nel suo insieme, per conoscere le fedi - e le non fedi - dei diversi abitanti del pianeta, e per capire in quale modo ragionare sulle scelte che gli esseri umani sono chiamati a compiere, se non altro implicitamente?

- "Successi britannici".

La Gran Bretagna, dove arrivai per la prima volta da studente nel 1953, è riuscita a fare spazio alle altre culture in modo eccellente. La distanza percorsa è stata, per molti aspetti, incredibile. Ricordo (con una certa tenerezza, devo ammettere) il timore della mia affittacamere che il colore della mia pelle potesse stingere sotto la doccia (dovetti rassicurarla sulla tenuta e la stabilità del mio pigmento), e ricordo anche con quanta cura si impegnava a spiegarmi che la scrittura era una peculiare invenzione della civiltà occidentale (« l'ha creata la Bibbia»). Per uno che ha assistito con i propri occhi - non continuativamente ma per lunghi periodi - all'eccezionale evoluzione della diversità culturale britannica, il contrasto fra la Gran Bretagna di oggi e quella di mezzo secolo fa è semplicemente sbalorditivo.

Incoraggiare la diversità culturale ha indubbiamente arricchito molto la vita delle persone. Ha aiutato la Gran Bretagna a diventare un luogo di straordinaria vitalità sotto molti e diversi aspetti. Dalle gioie della multiculturalità nella cucina, nella letteratura, nella musica, nella danza e nelle arti fino al caos travolgente del Carnevale di Notting Hill, la Gran Bretagna offre ai suoi abitanti, di tutte le diverse origini, molto da assaporare e molto da celebrare.

L'accettazione della diversità culturale, inoltre (insieme al diritto di voto e a servizi pubblici e previdenziali in gran parte non discriminatori), ha reso più semplice, a persone con origini molto diverse e stili di vita molto lontani fra loro, sentirsi a casa propria in questo paese.

E' il caso tuttavia di ricordare che l'accettazione di diversi modi di vita e diverse priorità culturali non è stata sempre una passeggiata, nemmeno in Gran Bretagna. Periodicamente, ma costantemente, gli immigrati si sono visti chiedere di rinunciare al loro stile di vita tradizionale e di adottare lo stile di vita dominante della società del paese di accoglienza. Questa richiesta si è identificata, in certe occasioni, con una visione della cultura eccezionalmente dettagliata, comprendente minute questioni comportamentali, ben esemplificate dal famoso « cricket test» , proposto dal formidabile lord Tebbit, il giustamente celebre leader politico conservatore. Il test stabilisce che un immigrato bene integrato

deve fare il tifo per l'Inghilterra quando la nazionale inglese di cricket affronta quella del paese di origine dell'immigrato (ad esempio il Pakistan).

Volendo cominciare dai lati positivi, il « cricket test» di Tebbit ha l'invidiabile merito della nitidezza, e offre all'immigrato una procedura meravigliosamente chiara e definita per realizzare la sua integrazione nella società britannica: « Fai il tifo per la nazionale di cricket inglese e sei a posto!» . Senza questo vademecum, l'immigrato rischierebbe di trovare piuttosto gravoso il compito di raggiungere un'autentica integrazione nella società britannica, se non altro perché non è più tanto facile capire quale sia effettivamente lo stile di vita dominante a cui conformarsi. Per esempio, il curry ormai è talmente diffuso nella dieta nazionale da figurare come « autentico cibo britannico» , secondo l'Ente del turismo del Regno Unito. Nelle domande di esame per il G.C.S.E. [General Certificate of Secondary Education, più o meno l'equivalente della nostra maturità, N.d.T.] del 2005, i diplomanti sedicenni dovevano rispondere, fra le altre domande incluse nella sezione « Turismo e tempo libero» , ai due punti seguenti: « Oltre a quella indiana, cita un altro tipo di cucina spesso offerta dai ristoranti "take-away"» , e « Descrivi che cosa devono fare i clienti per ottenere un servizio di consegna a domicilio da parte di un "take-away" indiano» . In un articolo sull'argomento, il « Daily Telegraph»

criticava questi quesiti, non perché fossero viziati da un qualche pregiudizio culturale, ma perché erano « facili» , e chiunque era in grado di rispondere, senza bisogno di aver ricevuto alcuna formazione particolare (4).

Ricordo anche di aver letto, non molto tempo fa, su un giornale londinese, una definizione illuminante dell'indiscutibile « inglesità» di una donna inglese: « E'

inglese come le giunchiglie o il pollo "tikka musala"» . Alla luce di tutto ciò, un immigrato originario dell'Asia meridionale potrebbe trovarsi un po' spaesato, se Tebbit non gli venisse gentilmente in soccorso, su cosa serva per stabilire senza fallo cosa caratterizza un britannico, a quali parametri debba conformarsi chi proviene da un altro paese. La questione importante alla base di quella che potrebbe sembrare una discussione frivola è che gli attuali contatti culturali stanno ibridizzando a tal punto le modalità di comportamento in tutto il mondo che è diventato difficilissimo identificare una qualsiasi « cultura locale» come genuinamente autoctona, con caratteristiche immutabili nel tempo (5). Ma grazie a lord Tebbit, il compito di stabilire la britannicità può diventare elegantemente algoritmico e meravigliosamente semplice (altrettanto semplice quanto rispondere alle domande del G.C.S.E. menzionate più sopra).

Lord Tebbit è andato avanti suggerendo, recentemente, che il suo « cricket test» , se fosse stato applicato, avrebbe contribuito a prevenire gli attacchi terroristici di militanti di origine pachistana nati in Gran Bretagna: « Se le mie osservazioni fossero state messe in pratica, sarebbe stato meno probabile che avvenissero questi attacchi» (6). Difficile evitare di pensare che tale ottimistica previsione sottostima forse la facilità con cui qualsiasi aspirante terrorista - anche senza essere stato addestrato da al-Qa'ida - potrebbe superare il « cricket test» , tifando per la nazionale di cricket inglese senza cambiare di una virgola il suo comportamento sotto qualsiasi altro punto di vista.

Non so quanto lo stesso lord Tebbit sia esperto di cricket. Se ami questo gioco, ci sono una serie di

fattori che influenzano la scelta della squadra per cui tifare, tra i quali, naturalmente, la nazionalità di appartenenza o l'identità legata al luogo di residenza, ma anche la qualità del gioco e l'interesse generale di una serie di "test match". Spesso il desiderio di un determinato risultato è legato a caratteristiche contingenti che renderebbero arduo insistere su una fedeltà immutabile e incrollabile per una squadra (l'Inghilterra o qualunque altra). Nonostante sia indiano per origini e per nazionalità, devo confessare di aver tifato in alcune occasioni per la nazionale pachistana, non soltanto quando giocava contro l'Inghilterra, ma anche in occasione di sfide contro l'India. Durante la tournée della nazionale pachistana in India, nel 2005, quando gli ospiti persero i primi due "one-day" match su una serie di sei incontri, al terzo feci il tifo per il Pakistan, per mantenere la serie interessante e combattuta. Nel caso specifico, il Pakistan andò ben oltre le mie speranze e vinse tutte e quattro le partite rimaste, sconfiggendo seccamente l'India per quattro vittorie a due (un altro esempio dell'« estremismo» pachistano di cui tanto si lamentano gli indiani!).

Un problema più serio sta nel fatto, ovvio, che ammonimenti come quelli gelosamente incastonati nel « cricket test» di Tebbit sono totalmente irrilevanti rispetto ai doveri che derivano dall'essere cittadino o residente in Gran Bretagna, quali partecipare alla politica del paese, unirsi alla vita sociale o desistere dal fabbricare bombe. Sono lontani anche da qualsiasi cosa possa essere necessaria per condurre una vita pienamente coesiva all'interno del paese.

Queste cose la Gran Bretagna postimperiale le ha capite in fretta, e nonostante digressioni dalla norma come il « cricket test» di Tebbit, la natura inclusiva delle tradizioni politiche e sociali britanniche ha fatto in modo che le diverse modalità culturali all'interno del paese venissero considerate totalmente accettabili in una Gran Bretagna multietnica. Esistono, come si può immaginare, molti indigeni che continuano a considerare questa tendenza storica un grande errore, e questa disapprovazione spesso è accompagnata da un forte risentimento per il fatto che la Gran Bretagna sia diventata un paese tanto multietnico (nel mio ultimo incontro con uno di questi soggetti ostili, a una fermata dell'autobus, mi sono sentito repentinamente apostrofare in questo modo: « Io vi ho capito, a voi» ; ma sono rimasto deluso perché il mio informatore ha rifiutato di darmi altri ragguagli su quello che aveva scoperto). L'opinione pubblica britannica, tuttavia, è schierata abbastanza nettamente, o almeno lo era fino a poco tempo fa, a favore della tolleranza - e addirittura della celebrazione -

della diversità culturale.

Tutto ciò, e il ruolo inclusivo interpretato dal diritto di voto e dalla natura non discriminatoria dei servizi pubblici (a cui abbiamo accennato in precedenza), ha contribuito alla tranquillità nei rapporti tra le razze, tranquillità di cui non gode la Francia, per citare un caso su tutti: rimangono in piedi, comunque, del tutto irrisolte, alcune delle questioni centrali del multiculturalismo, che analizzerò qui di seguito.

- "Problemi del monoculturalismo plurale".

Una questione importante è quella che riguarda la distinzione tra il multiculturalismo e quello che potremmo chiamare « monoculturalismo plurale» .

L'esistenza di una diversità di culture, che magari viaggiano una accanto all'altra come navi nell'oscurità, può valere come esempio riuscito di multiculturalismo? E' una distinzione di importanza cruciale (ed è connessa anche al terrorismo e alla violenza) in un momento come questo, in cui la Gran Bretagna è lacerata fra "interazione" e "isolamento".

Per approfondire questa distinzione, comincerò con un confronto, osservando che la cucina indiana e quella britannica possono affermare con piena ragione di essere multiculturali. L'India non conosceva il peperoncino fino a quando non lo portarono i portoghesi dall'America, ma oggi questa spezia trova un efficace utilizzo nella cucina indiana ed è un elemento dominante nella maggior parte dei piatti a base di curry. Ad esempio, è massicciamente presente, in forma ustionante, nel "vindaloo", che come indica il nome stesso deriva dall'usanza importata di combinare il vino con le patate. Altro esempio: il metodo di cottura "tandoori", perfezionato in India ma originariamente proveniente dall'Asia occidentale. Il curry, sull'altro versante, è un'invenzione squisitamente inglese, sconosciuta in India prima di lord Clive e sviluppatasi, immagino, nelle mense dei soldati britannici. E nei raffinati ristoranti di cucina del subcontinente a Londra si cominciano a veder nascere nuovi stili di cucina indiana.

Una situazione in cui due stili o tradizioni coesistono fianco a fianco senza incontrarsi reciprocamente, invece, dovrebbe essere definita « monoculturalismo plurale» . Le accorate difese del multiculturalismo che spesso sentiamo di questi tempi molto spesso non sono altro che esaltazioni del monoculturalismo plurale.

Una ragazza di una famiglia immigrata conservatrice che vuole uscire con un ragazzo inglese rappresenta indiscutibilmente un'iniziativa multiculturale.

Difficilmente, al contrario, il tentativo dei suoi tutori di impedirglielo (un caso piuttosto comune) può essere giudicato un'azione multiculturale, in quanto cerca di mantenere le culture rigidamente separate. Eppure, spesso, fra le due iniziative è proprio il divieto dei genitori, che contribuisce al monoculturalismo plurale, quello che i presunti multiculturalisti sembrano difendere con maggior ardore, con il pretesto dell'importanza del rispetto delle culture tradizionali, come se la libertà culturale della ragazza non avesse alcuna importanza, e come se le diverse culture dovessero in qualche modo rimanere separate in compartimenti distinti.

Nascere in un particolare background sociale non è di per sé un esercizio di libertà culturale (come abbiamo detto in precedenza), non essendo frutto di una scelta. Al contrario, sarebbe un esercizio di libertà la decisione di restare saldamente "all'interno" del sistema tradizionale, se la scelta venisse compiuta dopo aver preso in considerazione altre alternative. Rientrerebbe fra gli esercizi di libertà anche la decisione di "discostarsi" - tanto o poco - dal modello comportamentale standard, se assunta dopo averci ragionato e riflettuto.

La libertà culturale spesso può entrare in conflitto con il conservatorismo culturale, e se si vuole difendere il multiculturalismo in nome della libertà culturale risulta difficile pensare che la condizione

irrinunciabile possa essere un sostegno inamovibile e incondizionato al rigido mantenimento della tradizione culturale ereditata.

La seconda questione attiene al fatto, diffusamente trattato in questo libro, che anche se la religione e l'etnia possono rappresentare un'identità importante per gli individui (specialmente se questi hanno la libertà di scegliere se accogliere o rifiutare le tradizioni ereditate o assegnate), esistono altre affiliazioni e associazioni importanti. Il multiculturalismo non può, se non in un'accezione assai peculiare, sovrastare il diritto di un individuo a partecipare alla società civile, a prendere parte alla politica nazionale o a condurre una vita socialmente anticonformista. E ancor di più, il multiculturalismo, per quanto importante, non può portare automaticamente a dare priorità assoluta ai dettami della cultura tradizionale.

Come detto in precedenza, la popolazione mondiale non può essere vista esclusivamente in funzione delle affiliazioni religiose, come una federazione di religioni. Per gli stessi motivi, più o meno, una Gran Bretagna multietnica non può essere considerata un insieme di comunità etniche. La visione « federativa» , però, ha avuto un grande successo nella Gran Bretagna contemporanea. Nonostante le implicazioni tirannichе insite nel collocare gli individui in rigidi compartimenti ognuno corrispondente a una data « comunità» , questa impostazione viene spesso considerata, in maniera piuttosto sconcertante, come alleata della libertà individuale. Esiste perfino una « visione» , molto propagandata, del « futuro della Gran Bretagna multietnica» che vede il paese come « una federazione elastica di culture tenute insieme da vincoli comuni di interessi e di affetti e da un senso collettivo dell'essere» (7).

Ma è indispensabile che il rapporto di un individuo con la Gran Bretagna venga "mediato attraverso" la cultura in cui questo individuo è nato? Una persona può decidere di accostarsi a più di una di queste culture predefinite, o, altrettanto plausibilmente, a nessuna. Un individuo può anche decidere che la sua identità etnica o culturale è meno importante, per fare un esempio, delle sue convinzioni politiche, o dei suoi impegni professionali o dei suoi convincimenti letterari. E' una scelta che dev'essere fatta da quell'individuo, a prescindere dalla casella che occupa in questa bizzarra « federazione di culture» .

Queste non sono preoccupazioni astratte, e neanche aspetti peculiari della complessità della vita moderna. Prendiamo il caso di una donna immigrata dall'Asia meridionale alle isole britanniche molto tempo fa. Cornelia Sorabji arrivò in Gran Bretagna dall'India negli anni Ottanta del diciannovesimo secolo, e la sua identità rifletteva le diverse affiliazioni che lei, come quasi tutti, possedeva. Lei stessa si descriveva e gli altri la descrivevano come « un'indiana» (alla fine ritornò in India e scrisse un affascinante libro intitolato "India Calling"), come una persona che si trovava a casa propria anche in Inghilterra (« di casa in due paesi, l'Inghilterra e l'India»), come una parsi (« di nazionalità sono parsi»), come una cristiana (piena di ammirazione per « i primi martiri della Chiesa cristiana»), come una donna che indossa il sari (« sempre perfettamente abbigliata in un colorato sari di seta» , come la descriveva il « Manchester Guardian»), come un'avvocatessa e procuratrice legale (dell'associazione di categoria del Lincoln's Inn), come una fautrice dell'istruzione femminile e dei diritti delle donne, in particolare di quelle segregate (si specializzò come consulente legale delle donne nascoste, le "purdahnashin"), come una convinta sostenitrice del Raj (accusò perfino il « Mahatma» Gandhi, abbastanza ingiustamente, di arruolare « bambini di appena sei-sette anni di

età»), sempre nostalgica dell'India (« i parrocchetti verdi al Budh Gaya: il fumo blu dei fuochi in un villaggio indiano»), come una convinta sostenitrice dell'asimmetria fra uomini e donne (era orgogliosa di essere considerata una « donna moderna») , come un'insegnante in un college esclusivamente maschile (« a diciott'anni, in un college maschile»), come « la prima donna» , di "qualsiasi" origine, a ottenere la laurea in diritto civile a Oxford (fu necessario « un decreto speciale della Congregazione per consentirle di sostenere l'esame di laurea») (8). Le scelte di Cornelia Sorabji sono state influenzate dalla sua origine sociale e dal suo retroterra, ma è stata lei a prendere le sue decisioni e a scegliere le sue priorità.

Presenterebbe seri problemi, sotto il profilo delle rivendicazioni morali e sociali, un multiculturalismo che insistesse sul fatto che l'identità di una persona debba essere definita dalla sua comunità o dalla sua religione, trascurando tutte le altre affiliazioni che un individuo possiede, (dalla lingua, dalla classe sociale e dalle relazioni sociali alle opinioni politiche e ai ruoli civici), e dando automaticamente la priorità alla religione o alla tradizione ereditata rispetto alla riflessione e alla scelta. Eppure, questa visione ristretta del multiculturalismo ha assunto un ruolo preminente in alcune delle politiche ufficiali britanniche degli ultimi anni.

La politica ufficiale di promuovere attivamente le nuove « scuole religiose»

appena istituite per i bambini musulmani, induisti e sikh (in aggiunta alle preesistenti scuole cristiane), che è la dimostrazione di questo approccio, non solo è discutibile sotto il profilo educativo, ma incoraggia anche una percezione frammentaria di ciò che è necessario per vivere in una Gran Bretagna « desegregata» . Molti di questi nuovi istituti stanno nascendo proprio in un momento in cui il fatto di dare la priorità alla religione rappresenta una delle maggiori fonti di violenza a livello mondiale (per non parlare degli esempi analoghi nella stessa Gran Bretagna, con le divisioni tra cattolici e protestanti in Irlanda del Nord, esse stesse non disgiunte dalla segmentazione scolastica). Il primo ministro Tony Blair ha certamente ragione quando fa notare che « quelle scuole garantiscono un forte senso dell'etica e dei valori» (9). Ma istruzione non vuol dire solamente immergere i bambini, anche quelli giovanissimi, nell'ethos dei padri. Vuoi dire anche aiutare i bambini a sviluppare la capacità di ragionare sulle decisioni nuove che qualsiasi persona adulta sarà chiamata a prendere. L'obiettivo importante non è garantire una formula di « parità» rispetto ai vecchi britannici con le loro vecchie scuole religiose, ma trovare il modo migliore per mettere in grado gli scolari che crescono in un paese integrato di vivere una « vita analizzata» .

- "La priorità della ragione".

La questione chiave è stata posta in termini molto chiari molto tempo fa da Akbar, l'imperatore indiano, nelle sue osservazioni sulla ragione e la fede, negli anni Novanta del sedicesimo secolo. Il Gran Moghul Akbar era nato musulmano ed è morto musulmano, ma insisteva che la fede non può avere la priorità sulla ragione, perché un individuo deve giustificare - e se necessario rifiutare - tramite la ragione la fede ereditata. Attaccato dai tradizionalisti che difendevano la fede istintiva,

Akbar disse al suo amico e fidato braccio destro Abu'l-Fazl (straordinariamente versato nello studio del sanscrito, oltre che dell'arabo e del persiano, e con una profonda conoscenza delle diverse religioni, compreso l'induismo, oltre all'islam):

"La ricerca della ragione e il rifiuto del tradizionalismo sono tanto brillantemente manifesti che non c'è necessità di argomentarne i meriti. Se il tradizionalismo fosse appropriato, i profeti si sarebbero limitati a seguire ciò che dicevano i loro predecessori (invece di proporre messaggi nuovi)" (10).

La ragione doveva essere messa al primo posto, perché anche se vuoi contestare la ragione devi fornire delle ragioni.

Convinto dell'importanza di dare attenzione alle diverse religioni della multiculturale India, Akbar organizzò periodicamente dibattiti che coinvolgevano (come già abbiamo detto) non soltanto esponenti delle due religioni dominanti nell'India del sedicesimo secolo, quella induista e quella musulmana, ma anche cristiani, ebrei, parsi, giainisti e perfino i seguaci del Carvaka, una scuola di pensiero ateista, fiorente in India per oltre duemila anni, a partire più o meno dal sesto secolo a.C. (11).

Invece di assumere una visione della fede del tipo « o tutto o niente» , Akbar amava ragionare sui componenti specifici di ogni religione, con tutte le loro sfaccettature. Per esempio, discutendo con i giainisti, Akbar, pur rimanendo scettico riguardo ai loro rituali, si convinse delle loro tesi sul vegetarianismo e finì addirittura per deplorare in generale il consumo di qualsiasi carne. Sfidando l'irritazione che questi suoi atteggiamenti provocavano fra coloro che preferivano fondare la convinzione religiosa sulla fede invece che sulla ragione, Akbar rimaneva fedele a quello che chiamava « il sentiero della ragione» ("rahi aql"), e insisteva sulla necessità di un dialogo aperto e di una libera scelta. Akbar sosteneva anche che le sue convinzioni religiose islamiche venivano dal ragionamento e dalla scelta, non dalla « fede cieca» , né da quella che definiva « la paludosa terra della tradizione» .

Un'altra importante questione (particolarmente rilevante per la Gran Bretagna) riguarda l'atteggiamento delle comunità "non" immigrate nei confronti delle richieste di istruzione multiculturale. Dovrebbe consistere nel lasciare che ogni comunità effettui le proprie particolari celebrazioni storiche, senza dare una risposta all'esigenza, per i « britannici doc» , di una maggiore consapevolezza del ruolo delle interrelazioni globali nelle origini e nello sviluppo della civiltà mondiale (questione discussa dal terzo al settimo capitolo)? Se le radici della cosiddetta scienza o cultura occidentale partono anche dalle innovazioni cinesi, dalla matematica indiana e araba, o dalla conservazione delle opere della tradizione greco-romana nelle regioni del Medio Oriente (ad esempio tramite le traduzioni arabe dei classici greci dimenticati, ritradotti in latino molti secoli dopo) non sarebbe necessaria una riflessione più approfondita su questo passato di interazioni rispetto a quella che si può trovare, attualmente, nei programmi scolastici della Gran Bretagna multietnica?

Le priorità del multiculturalismo possono differire enormemente da quelle di una società

monoculturale plurale.

Se uno dei problemi delle scuole religiose consiste nel dare la priorità a una fede non meditata a discapito del ragionamento, c'è anche un'altra questione, importantissima, che riguarda il ruolo che assume la religione nella classificazione degli individui, rispetto ad altri criteri. Le priorità e le azioni degli individui sono influenzate da tutte le loro affiliazioni e associazioni, non semplicemente dalla religione. Ad esempio, la separazione del Bangladesh dal Pakistan, come abbiamo detto nei capitoli precedenti, era basata su ragioni legate alla lingua e alla letteratura, oltre che su ragioni politiche: non era basata sulla religione, che accomunava le due metà del Pakistan unito. Ignorare tutto ciò che è diverso dalla fede significa cancellare la realtà di interessi che spingono le persone ad affermare la propria identità, e che vanno molto al di là della religione.

La comunità di immigrati del Bangladesh in Gran Bretagna, nonostante sia molto numerosa, viene iscritta, nella contabilità religiosa, all'interno di un unico grande blocco, insieme agli altri correligionari, senza considerare le diversità di cultura e di priorità. E' un metodo che potrà piacere al clero e ai leader religiosi islamici, ma che certamente non rispecchia la ricchezza culturale di quel paese, e immiserisce la varietà di identità dei bangladesi. E' un metodo che sceglie di ignorare completamente la storia della nascita del Bangladesh. In questo momento, "all'interno" del Bangladesh, è in corso una lotta politica tra i laici e i loro avversari (tra i quali i fondamentalisti religiosi), e non si capisce per quale motivo la politica ufficiale britannica debba essere più in sintonia con i secondi che con i primi.

La rilevanza politica della questione è evidente. Il problema, va detto, non nasce con gli ultimi governi britannici. In realtà, è da molti anni che la politica ufficiale del Regno Unito da l'impressione di essere incline a considerare i cittadini e i residenti britannici originari del subcontinente indiano principalmente in base alle rispettive comunità di appartenenza, e ora -

dopo la crescita di importanza, negli ultimi tempi, della religiosità (fondamentalismo compreso) nel mondo - la comunità è definita principalmente in termini di fede religiosa, trascurando di prendere in considerazione definizioni più ampie. Il problema non è limitato alla scuola, né naturalmente ai soli musulmani. La tendenza a considerare i leader religiosi induisti o sikh come portavoce, rispettivamente, della popolazione britannica indù o sikh è un altro elemento dello stesso processo. Invece di incoraggiare i cittadini britannici di diverse origini a interagire gli uni con gli altri nella società civile, e a partecipare alla politica britannica in quanto cittadini, l'invito è ad agire « attraverso» la propria « comunità» .

La ristrettezza di orizzonti di questa concezione riduzionista influisce direttamente sulle modalità di vita delle diverse comunità, con effetti condizionanti particolarmente gravi per la vita degli immigrati e delle loro famiglie. Ma andando oltre, come dimostrano i fatti avvenuti in Gran Bretagna nel 2005, anche il modo in cui i cittadini e i residenti vedono se stessi può influenzare le vite altrui. Se non altro perché un individuo diventa molto più vulnerabile alle influenze dell'estremismo settario se viene allevato e istruito in modo settario (ma non necessariamente violento). Il governo britannico sta cercando di bloccare quei leader religiosi che predicano odio: misura giusta, ma è indubbio che il problema va molto al di là di questo. La questione è se i cittadini di origine straniera debbano considerarsi innanzitutto membri di una particolare comunità e di un particolare gruppo religioso, e

solamente "tramite"

questa appartenenza considerarsi britannici, nel quadro di un'ipotetica federazione di comunità. Non ci vuole molto a capire che una visione tanto frazionata rende la nazione vulnerabile alla predicazione e alla coltivazione della violenza settaria.

Tony Blair ha buoni motivi per voler « uscire allo scoperto» e discutere di terrore e di pace « all'interno della comunità musulmana» , e di « entrare nelle viscere di [quella] comunità» (12). L'impegno di Blair a favore dell'equità e della giustizia è incontestabile. Ma se si vuole che la Gran Bretagna abbia un futuro, è necessario riconoscere, sostenere e incoraggiare i molti diversi modi in cui cittadini con diverse opinioni politiche, diverse tradizioni linguistiche e diverse priorità sociali (oltre alle diverse etnie e religioni) possono interagire reciprocamente nelle loro diverse funzioni, inclusa quella di "cittadini". La società civile, in particolare, ha un ruolo molto importante da svolgere nella vita di tutti i cittadini. La partecipazione degli immigrati -

musulmani e altri - in Gran Bretagna non dovrebbe essere collocata, come sempre più spesso avviene, nel cesto delle « relazioni comunitarie» , non dovrebbe essere considerata una cosa che necessita della mediazione dei leader religiosi (compresi i preti « moderati» e gli "imam" « morbidi» , e gli altri portavoce accettabili delle comunità religiose).

La concezione del multiculturalismo va urgentemente ripensata, sia per evitare la confusione concettuale sull'identità sociale, sia per combattere lo sfruttamento interessato delle divisioni a cui questa confusione concettuale apre la strada e addirittura, in una certa misura, incoraggia. Quello che dev'essere evitato in particolare (se l'analisi precedente è corretta) è la confusione tra multiculturalismo con libertà culturale, da un lato, e monoculturalismo plurale con separatismo a base religiosa, dall'altro. Una nazione non può essere vista come un insieme di segmenti isolati, con cittadini a cui vengono assegnate caselle stabilite all'interno di segmenti predeterminati. E la Gran Bretagna non può essere considerata, esplicitamente o implicitamente, come un'ipotetica federazione nazionale di confessioni religiose.

- "Gli argomenti di Gandhi".

C'è una straordinaria similitudine fra i problemi che si trova di fronte la Gran Bretagna di oggi e i problemi con cui doveva fare i conti l'India britannica, e che, secondo il Mahatma Gandhi, erano direttamente incoraggiati dal Raj. Gandhi criticava in particolare la visione ufficiale dell'India come un insieme di comunità religiose. Quando venne a Londra per la Conferenza della tavola rotonda, convocata dal governo britannico nel 1931, Gandhi scoprì di essere stato collocato in un angolo settario ben preciso, dal nome rivelatore di Comitato sulla struttura federale. Il leader indipendentista indiano si offese per il fatto di essere stato presentato principalmente come portavoce degli indù, in particolare degli « indù di casta» , mentre la restante metà della popolazione era rappresentata da delegati, scelti dal primo ministro britannico, in rappresentanza di ognuna delle « altre comunità» .

Gandhi insisteva che, pur essendo indù, il movimento politico da lui guidato era dichiaratamente universalista, non era un movimento a base comunitaria, e che aveva sostenitori appartenenti a tutti i diversi gruppi religiosi dell'India.

Considerava possibile operare una distinzione su basi religiose, ma sottolineava la rilevanza anche degli altri criteri di classificazione della popolazione indiana. Gandhi pronunciò un energico invito al governo britannico a considerare la "pluralità" di identità degli indiani. Anzi, diceva di non voler parlare a nome degli indù in particolare, ma a nome dei « milioni di individui taciturni, sfiancati dalla fatica, affamati» che rappresentano « più dell'85 per cento della popolazione dell'India» (13). Aggiungeva che, con un po' di sforzo supplementare, era in grado di parlare anche a nome della parte restante, cioè « i principi [...], i proprietari terrieri, le classi colte» .

Il genere era un altro importante criterio di distinzione ignorato, sottolineava Gandhi, dalle categorie britanniche, che in questo modo non offrivano nessuno spazio specifico alla considerazione dei problemi delle donne indiane. Gandhi disse al primo ministro britannico: « Avete adottato, riguardo alle donne, la linea di rifiutare completamente la loro rappresentanza» , e proseguì sottolineando che « si dà il caso che siano la metà della popolazione indiana» .

Sarojini Naidu, che partecipò con Gandhi alla Conferenza della tavola rotonda, era l'unica donna presente tra i delegati. Gandhi citò il fatto che era stata eletta presidente del partito del Congresso, di gran lunga il più grande partito politico dell'India (questo nel 1925, cioè, guarda caso, cinquant'anni prima che una donna, Margaret Thatcher, nel 1975, venisse eletta a capo del principale partito politico britannico). Sarojini Naidu, secondo la linea di pensiero « rappresentativa» del Raj, poteva parlare a nome di metà del popolo indiano, vale a dire delle donne indiane; Abdul Qaiyum, un altro delegato, sottolineava inoltre il fatto che Sarojini Naidu, che lui chiamava « la Nightingale dell'India» , era anche l'unica poetessa tra i partecipanti alla conferenza, un diverso tipo di identità rispetto a quella di esponente politica indù.

In un incontro organizzato all'Istituto reale per gli affari internazionali, nel corso di quella visita, Gandhi sottolineò anche che stava cercando di opporsi alla « vivisezione di una nazione intera» (14). Il tentativo di Gandhi di « rimanere insieme» , ovviamente, non ebbe successo, anche se è noto che lui era favorevole a prolungare i tempi del negoziato - per prevenire la "partition" del 1947 - oltre i limiti che il resto della leadership del partito del Congresso riteneva accettabili. Gandhi sarebbe stato estremamente addolorato se avesse assistito alle violenze contro i musulmani organizzate dai leader settari induisti nel suo Stato, il Gujarat, nel 2002 (15). Avrebbe trovato conforto, tuttavia, nella forte condanna di queste atrocità da parte della larga maggioranza della popolazione indiana, condanna destinata a influire sulla pesante sconfitta, nelle successive elezioni politiche nazionali (nel maggio 2004), dei partiti implicati nelle violenze del Gujarat.

Qualche motivo di ottimismo Gandhi lo avrebbe tratto dal fatto, non privo di attinenza con quanto da lui ribadito alla Conferenza della tavola rotonda del 1931, che l'India, con una popolazione composta all'80 per cento da indù, oggi sia guidata da un primo ministro sikh (Manmohan Singh) e da un presidente musulmano (Abdul Kalam), mentre il partito di governo (il partito del Congresso) è capeggiato da una donna di origini cristiane (Sonia Gandhi). Un'analoga mescolanza di comunità è riscontrabile in quasi tutti gli ambiti della vita indiana, dalla letteratura e dal cinema al mondo degli

affari e allo sport, e non è considerata qualcosa di peculiare o di insolito. L'importante non è semplicemente che l'uomo d'affari più ricco (anzi, l'individuo più ricco) dell'India sia un musulmano (Azim Premji), che due musulmani (Pataudi e Azharuddin) siano stati capitani della nazionale di cricket indiana, o che la prima vera tennista indiana di alto livello (Sania Mirza) sia musulmana, ma anche che tutti questi individui siano considerati, in questi contesti, indiani in senso generale, non indiani musulmani.

Durante il recente dibattito parlamentare sul rapporto relativo ai massacri di sikh avvenuti subito dopo l'assassinio di Indira Gandhi per mano della sua guardia del corpo sikh, il primo ministro indiano, Manmohan Singh, ha dichiarato di fronte alle Camere: « Non ho alcuna esitazione a presentare le mie scuse non soltanto alla comunità sikh, ma all'intera nazione indiana, perché quello che è avvenuto nel 1984 è la negazione del concetto di appartenenza nazionale, la negazione di quanto è solennemente scritto nella nostra Costituzione» (16).

Quando Manmohan Singh ha presentato queste scuse, la sua molteplicità di identità era in primo piano: si è scusato in qualità di primo ministro dell'India e di leader del partito del Congresso (che era il partito al potere nel 1984), e le scuse erano rivolte alla comunità sikh, alla quale appartiene (con il suo onnipresente turbante blu), e all'intera nazione indiana, di cui, naturalmente, è cittadino. Tutto questo potrebbe lasciare disorientati se si adottasse l'ottica « solitarista» di un'identità soltanto per ciascun individuo, ma la molteplicità di identità e di ruoli è pienamente in sintonia con il punto fondamentale ribadito da Gandhi alla Conferenza di Londra.

E' stato scritto molto sul fatto che l'India, che ha più musulmani di quasi tutti i paesi a maggioranza musulmana del mondo (e quasi lo stesso numero di musulmani, oltre 145 milioni, del Pakistan), ha prodotto pochissimi terroristi islamici, e quasi nessun militante legato ad al-Qa'ida. Molti sono i fattori che hanno contribuito a determinare questo dato (tra i quali, secondo l'editorialista e autore Thomas Friedman, l'influenza della crescita integrata dell'economia indiana) (17). Ma una parte del merito dev'essere attribuita anche alla natura della politica democratica indiana, e alla teoria difesa dal Mahatma Gandhi, e largamente accettata in India, che oltre alla confessione religiosa esistono molte altre identità importanti per definire il modo in cui le persone concepiscono se stesse e i rapporti tra cittadini di diversa origine all'interno del paese.

Ammetto che mi procura un certo imbarazzo, in quanto indiano, rivendicare che è stato grazie alla leadership del Mahatma Gandhi e di altri personaggi (ad esempio, la lucida analisi dell'« idea di India» compiuta dal più grande poeta indiano, Rabindranath Tagore, che descriveva le sue origini familiari come « una confluenza di tre culture, indù, maomettana e britannica») che l'India è riuscita, in larghissima misura, a evitare il fenomeno del terrorismo islamico autoctono, che minaccia, attualmente, una serie di paesi occidentali, Gran Bretagna compresa. Ma Gandhi esprimeva una preoccupazione generale, non un problema specifico dell'India, quando chiedeva: « Immaginate l'intera nazione vivisezionata e fatta a pezzi: come potrebbe tornare a essere una nazione?» . Era un interrogativo motivato dalle profonde inquietudini di Gandhi sul futuro del suo paese. Ma non è un problema specifico dell'India, e può presentarsi anche per altre nazioni, inclusa quella che ha governato l'India fino al 1947. Le disastrose conseguenze di una definizione degli individui basata sulla loro confessione religiosa e che dà una priorità predeterminata a un'ottica comunitaristica rispetto a tutte le altre identità, che era l'approccio privilegiato dai dominatori

britannici secondo Gandhi, avrebbero ahimè finito con l'esercitare i loro funesti effetti anche sul paese dei dominatori stessi.

Nella Conferenza della tavola rotonda, nel 1931, Gandhi non la spuntò, e il suo dissenso fu appena registrato, senza citarne la provenienza. Con un'educata rimostranza indirizzata al primo ministro britannico, Gandhi disse: « In quasi tutti questi rapporti riscontrerà che c'è un'opinione dissenziente, e quasi sempre, sfortunatamente, questo dissenso è il mio» . Il lungimirante rifiuto di Gandhi di considerare una nazione come una federazione di religioni e di comunità non era, tuttavia, soltanto « suo» . Appartiene anche a un mondo disposto a prendere coscienza del grave problema su cui Gandhi attirava l'attenzione. E

può appartenere oggi anche alla Gran Bretagna. Questo, almeno, è quello che io spero.

Capitolo 9.

LIBERTA' DI PENSIERO.

Il mio primo contatto con l'omicidio avvenne all'età di undici anni. Era il 1944, nel corso degli scontri intercomunitari che caratterizzarono gli ultimi anni del Raj britannico, terminato nel 1947. Vidi una persona sconosciuta, che sanguinava copiosamente, attraversare barcollando il cancello del nostro giardino, chiedendo aiuto e un poco d'acqua. Io chiamai i miei genitori e gli andai a prendere l'acqua. Mio padre lo portò di corsa in ospedale, dove l'uomo morì, a causa delle ferite riportate. Si chiamava Kader Mia.

Gli scontri tra induisti e musulmani che hanno preceduto l'indipendenza hanno anche portato alla divisione del paese fra India e Pakistan. La carneficina esplose con impressionante repentinità, senza risparmiare il Bengala, normalmente pacifico. Kader Mia fu ucciso a Dacca, che allora era la seconda città, dopo Calcutta, del Bengala unito, e che dopo la "partition" sarebbe diventata la capitale del Pakistan orientale. Mio padre insegnava all'Università di Dacca, e noi vivevamo in una zona chiamata Wari, nella parte vecchia della città, non lontano dall'Università, un quartiere a larga maggioranza induista.

Kader Mia era un musulmano, e per gli spietati criminali indù che lo avevano aggredito quella era l'unica identità importante. In quel giorno di tumulti, centinaia di musulmani e di induisti si ammazzarono reciprocamente, e continuò così per giorni e giorni.

Quella carneficina improvvisa sembrava spuntare fuori dal nulla, ma naturalmente era stata orchestrata con cura dall'istigazione settaria, legata in vario modo alle infervorate richieste politiche di una divisione del paese. Gli scontri sanguinosi non erano destinati a durare a lungo: svanirono ben presto, dall'una e dall'altra parte del Bengala diviso dalla "partition". La veemenza delle violenze fra

indù e musulmani si dissipò rapidamente, lasciando spazio ad altri modi di vedere se stessi e gli altri, portando in primo piano altri aspetti dell'identità umana. La mia città, Dacca, nel giro di pochi anni avrebbe anzi assistito a un'esplosione di patriottismo bengalese, con la celebrazione a trecentosessanta gradi della lingua, della letteratura, della musica e della cultura del Bengala, che accomunavano sia gli induisti che i musulmani. La rinascita di un forte sentimento di orgoglio per la ricchezza di una cultura bengalese condivisa era un fatto importante di per sé, dopo essere stato quasi totalmente cancellato dalla scena durante la sconcertante furia delle violenze fra indù e musulmani. Ma era anche un fenomeno dalle forti connotazioni politiche, legato in particolare al risentimento diffuso nel Pakistan orientale (la metà bengalese del Pakistan) per il forte squilibrio di potere politico, status linguistico e opportunità economiche tra le due metà del male integrato Stato islamico.

L'alienazione dei bengalesi all'interno del Pakistan avrebbe finito con il condurre, nel dicembre 1971, alla divisione del Pakistan, e alla formazione del nuovo Stato, laico e democratico, del Bangladesh, con Dacca come nuova capitale.

Nella carneficina che avvenne a Dacca nel marzo 1971, durante il doloroso processo di separazione, con il frenetico tentativo dell'esercito pachistano di reprimere la ribellione bengalese, le divisioni identitarie riguardavano la lingua e la politica, non la religione, con i soldati musulmani del Pakistan occidentale che brutalizzavano - e uccidevano - dissidenti (o presunti tali) in gran parte musulmani del Pakistan orientale. Da quel momento, la Mukti Bahini (Brigata della libertà), appena formata, combatté per l'indipendenza totale del Bangladesh dal Pakistan. La divisione identitaria che alimentò la « lotta di liberazione» era legata alla lingua e alla cultura (e naturalmente alla politica) e non a una qualunque differenza religiosa.

Quasi sessant'anni dopo la morte di Kader Mia, mentre cerco di rievocare i letali scontri degli anni Quaranta fra indù e musulmani, faccio fatica a convincermi che quelle cose terribili siano accadute davvero. Ma anche se gli scontri intercomunitari nel Bengala furono assolutamente transitori ed effimeri (e i pochi casi da allora di istigazione a conflitti tra comunità in altre zone dell'India non sono stati comparabili, per dimensione e portata, agli eventi degli anni Quaranta), si lasciarono comunque dietro migliaia e migliaia di morti fra indù e musulmani. Gli istigatori politici che spingevano al massacro (in nome di quella che ognuna delle parti in campo definiva « la nostra gente») riuscirono a convincere molti pacifici individui di entrambe le comunità a trasformarsi in criminali accaniti, inducendoli a concepire se stessi soltanto e unicamente come induisti o come musulmani (che avevano il dovere di scatenare la vendetta sull'« altra comunità»): non come indiani, non come abitanti del subcontinente indiano, non come asiatici, non come membri della razza umana.

Anche se la grande maggioranza delle due comunità non pensava in termini così ottusamente farneticanti, troppi si ritrovarono repentinamente intrappolati in questo perverso modo di pensare, e i più violenti fra loro - spesso provenienti dalle fasce più problematiche delle due comunità - furono spinti a uccidere « i nemici che uccidono la nostra gente» (come si definivano reciprocamente).

Persone dalle tante sfaccettature, viste attraverso le lenti offuscate dell'unicità settaria, venivano ridotte a un'identità soltanto, un'identità legata alla religione, o, per essere più precisi, alla comunità religiosa di appartenenza (dato che non essere praticante della religione ereditata alla nascita non garantiva all'individuo alcuna immunità dalle aggressioni).

Kader Mia, un bracciante musulmano, fu accoltellato mentre si recava in una casa vicina, per lavorare in cambio di una paga esigua. Fu accoltellato sulla strada da persone che neanche lo conoscevano e che molto probabilmente non lo avevano mai visto prima. Per un bambino di undici anni, quell'evento, oltre a rappresentare un autentico incubo, era profondamente sconcertante. Perché una persona da un momento all'altro veniva ammazzata? E perché veniva ammazzata da persone che neanche la conoscevano, persone a cui la vittima non avrebbe potuto fare alcun male? Il fatto che Kader Mia potesse essere ridotto a un'identità soltanto - quella di membro della comunità « nemica» , che « doveva» essere attaccato e se possibile ucciso - appariva totalmente incredibile. Agli occhi sbalorditi di un bambino, la violenza dell'identità era qualcosa di straordinariamente difficile da comprendere. Non è particolarmente facile nemmeno per un adulto anziano, che ancora si sbalordisce.

Mentre mio padre lo portava in ospedale con la nostra macchina, Kader Mia gli disse che sua moglie gli aveva chiesto di non andare in un quartiere ostile in quel periodo di scontri intercomunitari. Ma lui doveva andare a cercare lavoro per guadagnare qualcosa, perché la sua famiglia non aveva niente da mangiare. Il prezzo di questa necessità, causata dalla miseria, sarebbe stato la morte. Il terribile legame tra la povertà economica e la totale mancanza di libertà (perfino la libertà di vivere) fu una presa di coscienza, assolutamente scioccante, che colpì la mia giovane mente con forza sconvolgente.

Kader Mia morì da musulmano perseguitato, ma morì anche da povero bracciante disoccupato che cercava disperatamente un po' di lavoro e quattro soldi per far sopravvivere la sua famiglia in un periodo di grandi difficoltà. I membri più poveri di qualsiasi comunità sono i più facili da uccidere in occasione di questi tumulti, perché sono costretti a uscire di casa senza alcuna protezione, alla ricerca della sussistenza giornaliera, e le bande criminali non fanno fatica a penetrare nelle loro traballanti abitazioni e a devastarle. Negli scontri tra indù e musulmani, i criminali indù uccidevano, senza farsi problemi, nullatenenti musulmani, e i criminali musulmani assassinavano senza ritegno indù diseredati. Anche se le identità comunitarie dei due gruppi di vittime erano diverse, la loro identità di classe (quella di braccianti poveri con pochi mezzi economici) era molto simile. Ma nessuna identità diversa dall'appartenenza religiosa aveva diritto di cittadinanza in quei giorni di visione polarizzata incentrata su una classificazione unica. L'illusione di una realtà fatta solo di contrapposizione aveva sminuito gli esseri umani, cancellando la libertà di pensiero dei protagonisti.

- "Coltivare la violenza".

La violenza settaria in tutto il mondo, oggi, non è meno rozza, meno riduzionistica di quanto non fosse sessant'anni fa. E' una grossolana brutalità che poggia su una grande confusione concettuale riguardo alle identità degli individui, capace di trasformare esseri umani multidimensionali in creature a un'unica dimensione. A un individuo reclutato nelle bande omicide hutu, nel 1994, veniva chiesto, quantomeno implicitamente, di non considerarsi come un ruandese, o come un africano, o come un essere umano (identità comuni anche ai nemici tutsi), ma soltanto come un hutu che aveva il dovere

di « dare ai tutsi quello che si meritavano» . Un mio amico pachistano, Shaharyar Khan, un rispettatissimo alto diplomatico inviato dal segretario generale delle Nazioni Unite a seguire i massacri, mi disse in seguito: « Tu ed io abbiamo assistito alla bestialità degli scontri intercomunitari nel subcontinente indiano, negli anni Quaranta, ma non ero assolutamente preparato alla colossale vastità dei massacri avvenuti in Ruanda e alla capillarità del genocidio che è stato organizzato in quel paese» (1). La carneficina in Ruanda, e le violenze ad essa collegate tra hutu e tutsi nel vicino Burundi, hanno falciato nell'arco di pochissimi giorni molto più di un milione di vite.

Odiare non è facile. La poesia di Ogden Nash ("A Plea for Less Malice toward None") dice il vero:

"Qualsiasi ragazzino a scuola può amare come un pazzo,

Ma odiare, ragazzo mio, è un'arte".

Ma se, nonostante ciò, assistiamo a numerosissimi esempi di odio e conflitti violenti fra gruppi di persone diverse, la domanda che viene spontanea è: « Come funziona questa 'arte'?» .

L'illusione dell'identità unica, funzionale agli scopi violenti di chi orchestra questi scontri, è abilmente coltivata e fomentata dai signori della persecuzione e del massacro. E' più che naturale che quelli che per mestiere fanno gli istigatori di violenza cerchino di creare l'illusione dell'identità unica, da sfruttare per creare una contrapposizione, e non è un mistero che questo tipo di riduzionismo sia un obiettivo perseguito. Quello che si fa fatica a capire, però, è perché questa ricerca di unicità abbia tanto successo, considerando che si tratta di una tesi straordinariamente ingenua in un mondo in cui la pluralità di affiliazioni è un fatto evidente. Considerare una persona esclusivamente in base a una soltanto delle sue numerose identità è ovviamente un procedimento intellettuale estremamente rozzo (come ho cercato di illustrare nei capitoli precedenti), eppure, a giudicare dalla sua efficacia, l'illusione ricercata di un'unicità identitaria è facile da difendere e facile da promuovere. Patrocinare un'identità unica per uno scopo violento assume la forma di isolare un gruppo identitario - direttamente legato allo scopo violento in questione - dagli altri, procedendo quindi a mettere in secondo piano la rilevanza delle altre associazioni e affiliazioni, attraverso un ricorso selettivo all'enfasi e all'istigazione (« Ma come puoi parlare di queste altre cose quando la nostra gente viene uccisa e le nostre donne vengono stuprate?»).

L'arte marziale di istigare alla violenza attinge a certi istinti basilari, usandoli in modo da liquidare la libertà di pensare e la possibilità di ragionare serenamente. Ma attinge anche, va riconosciuto, a una sorta di logica, una logica "frammentaria". L'identità specifica isolata dalle altre è, nella maggior parte dei casi, un'identità reale dell'individuo oggetto del reclutamento. Un hutu è "effettivamente" un hutu, una « tigre tamil» è chiaramente un tamil, un serbo non è un albanese, e un tedesco non ebreo con la mente avvelenata dalla filosofia nazista è indubbiamente un tedesco non ebreo.

Per trasformare la concezione di sé in uno strumento omicida è necessario: 1) ignorare la rilevanza di tutte le altre affiliazioni e associazioni, e 2) ridefinire le esigenze dell'identità « unica» in una forma

particolarmente bellicosa. E' qui che si insinuano crudeltà e confusioni concettuali.

- "Il risvolto meschino delle grandi teorie".

Chiedere alla gente di limitare il proprio pensiero a un'identità soltanto per ciascun individuo può sembrare un'esortazione particolarmente grossolana, ma vale la pena di ricordare che il metodo di costringere le persone all'interno di contenitori di identità uniche è tipico anche di molte raffinate teorie sulle culture e le civiltà, teorie che anzi, attualmente, godono di una certa influenza (come ho illustrato nei capitoli precedenti). Queste teorie, naturalmente, non raccomandano né giustificano la violenza, tutt'altro. Cercano, tuttavia, di concepire gli esseri umani non in quanto individui con identità diverse, ma prevalentemente in quanto membri di un determinato gruppo sociale o comunità. L'appartenenza a un gruppo naturalmente può essere importante (nessuna teoria seria sugli individui può ignorare queste relazioni sociali), ma ridurre gli esseri umani coinvolti a tener conto soltanto di una categoria di appartenenza per individuo (tralasciando tutte le altre) cancella in un colpo solo l'estesa rilevanza delle nostre molteplici affinità e impegni.

I classificatori per civiltà, ad esempio, hanno spesso affibbiato all'India l'etichetta di « civiltà induista» , una definizione che ha il difetto, fra gli altri, di trascurare (come già detto precedentemente) gli oltre 145 milioni di musulmani che vivono nel paese (per non parlare dei sikh, dei giainisti, dei cristiani, dei parsi e di altri), e che ignora le vaste interconnessioni esistenti tra gli abitanti dell'India che non passano attraverso la religione, bensì attraverso i coinvolgimenti in attività politiche, sociali, economiche, commerciali, artistiche, musicali o altri tipi di attività culturali. In modo meno esplicito, anche la forte scuola di pensiero comunitarista sostiene la tesi di "un'unica identità per ogni essere umano", basata sull'appartenenza comunitaria, sminuendo di fatto tutte le altre affiliazioni che fanno di noi esseri umani quelle creature sociali complesse e intricate che siamo.

In questo contesto, è interessante ricordare che il pensiero comunitarista ha preso le mosse, almeno in parte, da un approccio costruttivo all'identità, cercando di valutare un individuo nel suo « contesto sociale» (2). Ma quello che era partito come un tentativo teorico stimabilissimo di considerare gli esseri umani in modo più « completo» (e più « sociale»), è approdato in larga parte a una ristrettissima visione degli individui in quanto membri di un'unica "comunità"

per ciascuno. Come « contesto sociale» , ahimè, non è un granché, considerando che ogni persona ha un gran numero di associazioni e legami differenti, di importanza largamente variabile a seconda del contesto. La visione implicita nel lodevole compito di « collocare una persona nella società» (ripetutamente evocata nelle teorie sociali) è di larghissimo respiro, ma, al momento di tradurla in applicazione pratica, questa visione si è spesso trasformata in disinteresse per la rilevanza delle relazioni sociali plurali di un individuo, sottostimando gravemente la ricchezza dei molteplici aspetti della sua « situazione sociale» .

La visione che sta alla base di questa teoria considera l'umanità in una forma drasticamente limitata.

- "Il prezzo dell'illusione solitarista".

Il riduzionismo solitarista dell'identità umana ha conseguenze di ampia portata.

Un'illusione evocata per dividere gli individui in categorie straordinariamente rigide può essere usata per istigare scontri fra gruppi. Le raffinate teorie con aspetti solitaristici, come la suddivisione in civiltà o il confinamento degli individui all'interno delle comunità, naturalmente non si pongono affatto come obiettivo quello di seminare ostilità, semmai il contrario. Quando, ad esempio, i fautori della teoria dello « scontro di civiltà» presentano e promuovono le loro tesi, lo scopo è quello di delimitare una realtà nella loro percezione preesistente (il mio parere è che lo facciano in modo errato, ma questa è un'altra faccenda rispetto alle loro motivazioni e finalità): ritengono di avere « scoperto» un conflitto, non di averne creato - o aggravato - uno.

Le teorie, però, possono influenzare il pensiero sociale, lezione politica e le politiche pubbliche. Ridurre artificialmente gli esseri umani a identità uniche può determinare divisioni, rendendo potenzialmente il mondo più infiammabile. Ad esempio, la definizione riduttiva di « civiltà induista» affibbiata all'India, di cui abbiamo già parlato, ha incontrato grande consenso tra i militanti settari del cosiddetto movimento Hindutva. Qualsiasi metodo di classificazione concettuale suscettibile di offrire supporto alla loro visione miniaturizzata dell'India incontra il loro interesse. L'ala estremista di questo movimento ha addirittura avuto un ruolo fondamentale nell'istigare le violenze del Gujarat, nel 2002, in cui il prezzo più alto in termini di vittime, alla fine, lo hanno pagato i musulmani. Le teorie a volte, nei conflitti reali, vengono prese sul serio più di quanto i teorici stessi possano prevedere. E quando queste teorie, oltre che concettualmente confuse, si prestano anche a essere utilizzate per accentuare l'esclusione settaria, possono ricevere un caloroso benvenuto da parte dei capofila dello scontro sociale e della violenza.

Analogamente, le teorie sull'esclusività islamica, combinate con il disinteresse per la rilevanza delle altre identità dei musulmani (oltre all'affiliazione religiosa), possono essere utilizzate per fornire la base concettuale per una versione violenta del "jihad" (un termine flessibile, che può essere invocato sia a favore dell'incitamento alla violenza, sia a favore degli sforzi per la pace). Nella storia recente di quello che viene definito in modo fuorviante « terrorismo islamico» esistono numerosi esempi di questa strada all'incitamento della violenza. La ricchezza storica delle diverse identità dei musulmani, ad esempio, in quanto studiosi, scienziati, matematici, filosofi, storici, architetti, pittori, musicisti o scrittori, che hanno contribuito in modo tanto significativo ai successi passati dei musulmani (e alla cultura mondiale; di questo tema si è parlato dal terzo al sesto capitolo), rischia di essere sopraffatta - con un piccolo aiuto da parte della teoria - dalla difesa a senso unico, con effetti devastanti, di un'identità religiosa belligerante.

Come detto in precedenza, non c'è alcuna ragione per cui gli scontenti militanti islamici dei giorni nostri debbano rivolgere la loro attenzione soltanto alle conquiste religiose dell'islam (tralasciando i grandi traguardi raggiunti dai musulmani in molti campi), per stabilire in quale modo possono cercare

di cambiare il mondo contemporaneo, associato sistematicamente da loro con l'umiliazione e la disuguaglianza. Il riduzionismo messo a disposizione da una concezione solitarista degli individui, esclusivamente in termini di identità religiosa belligerante, può essere sfruttato con effetti disastrosi dai promotori del "jihad" violento per negare ai musulmani la possibilità di imboccare tutte quelle altre strade che sarebbero agevolmente alla loro portata, in coerenza con la loro vasta tradizione storica.

In modo analogo, sull'altro versante, ci sono buone ragioni, per chi vuole opporsi a questo genere di terrorismo e combatterlo, per fare appello alle tante identità degli esseri umani, non unicamente all'identità religiosa (sul cui sfruttamento questo tipo di terrorismo basa le proprie capacità di reclutamento). Ma, come abbiamo detto prima, la componente intellettuale dell'opposizione al terrorismo finora si è limitata a denunciare le religioni coinvolte (in questo contesto non sono mancati gli attacchi frontali contro l'islam), o a cercare di definire (o ridefinire) le religioni in modo da collocarle dalla parte « giusta» della barricata (ad esempio facendo appello, per usare le parole di Tony Blair, « alla voce autentica e moderata dell'islam»). Se i militanti islamici hanno buone ragioni per negare tutte le identità dei musulmani diverse da quella relativa alla fede islamica, non è del tutto chiaro perché anche coloro che intendono opporsi a questa ideologia debbano affidarsi esclusivamente all'interpretazione e all'esegesi dell'islam, invece di ricorrere alle tante altre identità dei musulmani diverse dalla fede religiosa.

A volte l'unicità è perfino più limitata di quello che la categoria generale dell'appartenenza all'islam consentirebbe. La distinzione tra musulmani sciiti e musulmani sunniti, ad esempio, è stata largamente utilizzata a scopi di violenza settaria. Dal Pakistan all'Iraq, questo conflitto aggiunge un'altra dimensione alla violenza dell'identità, definita in termini ancora più limitati. Nel momento in cui sto finendo di scrivere questo libro, non è ancora chiaro in che misura i leader sunniti, oltre a quelli sciiti e curdi, sosterranno la nuova Costituzione irachena, e cosa potrebbe succedere in futuro.

L'integrità dell'Iraq è messa a rischio, naturalmente, da molti fattori storici, tra cui l'arbitrarietà dei suoi confini, stabiliti dai colonialisti occidentali, e l'ineludibile fattore di divisione introdotto da un intervento militare arbitrario e basato su informazioni sbagliate. Ma, in aggiunta a ciò, l'approccio politico dei capi dell'occupazione, impostato sulle differenze confessionali (non molto diverso dall'approccio ufficiale britannico nei confronti dell'India coloniale, di cui tanto si lamentava Gandhi), ha gettato benzina in abbondanza su un incendio già divampato.

La visione dell'Iraq come una somma di comunità, con gli individui considerati semplicemente nella loro qualità di sciiti, o sunniti o curdi, domina largamente nei reportage dei mezzi di informazione occidentali, ma è un atteggiamento che rispecchia anche il modo in cui si è sviluppata la politica irachena dopo la caduta di Saddam. Sa' Dun al-Zubaydi (membro del Comitato costituente iracheno) può dire a James Naughtie, della B.B.C., « Posso chiederle di definirmi come un iracheno, non come un sunnita?» (3). Ma la combinazione tra la politica settaria imperante in Iraq e una farraginosa visione militarista di quanto accade in quel paese da parte dell'Occidente induce a dubitare che l'attuale concezione comunitarista dei problemi che l'Iraq e Baghdad si trovano di fronte attualmente possa lasciare spazio a qualcosa di più ampio e di più nazionale.

Poiché l'iniziativa politica guidata dagli Stati Uniti tende a vedere l'Iraq come una collettività di

comunità religiose, invece che come un insieme di cittadini, i negoziati si sono quasi sempre concentrati sulle decisioni e le dichiarazioni dei leader delle comunità religiose. Indubbiamente, questo era il modo più semplice per procedere, considerando le tensioni già esistenti e quelle nuove, create dall'occupazione. Ma la via più facile nel breve periodo non è sempre il modo migliore per costruire il futuro di un paese, specialmente quando la posta in palio è straordinariamente importante, nel caso specifico l'esigenza, per una nazione, di essere un insieme di cittadini, invece che una collettività di confessioni religiose.

Il problema è già stato affrontato nel corso di questo libro, in particolare nell'ottavo capitolo, nel contesto di un paese di tutt'altro genere, la Gran Bretagna, che ha una storia e un background diversissimi. Ma il problema fondamentale, in entrambi i casi, è quello di considerare un paese come una federazione di comunità, a cui gli individui appartengono "prima" di appartenere alla nazione. Quando Gandhi parlava di « vivisezione» di una nazione, si riferiva alla pratica di favorire e incoraggiare questo tipo di identificazione univoca basata sulle comunità, e ci sono buone ragioni per ritenere che un simile sezionamento sia politicamente pericoloso. E' fondamentale anche tener conto della pluralità di identità dell'Iraq, incluse le identità di genere e di classe, oltre che di religione. Pensiamo alla frase di Gandhi rivolta al primo ministro britannico, che governava il Raj nel 1931, per ricordargli che le donne « rappresentano la metà della popolazione dell'India» , una linea di pensiero non priva di rilievo anche nell'Iraq contemporaneo. L'esigenza di tener conto di questi problemi di più ampio respiro in Iraq rimane forte oggi come sempre.

- "Il ruolo della voce globale dei cittadini".

L'illusione solitarista incide anche sul modo di vedere ed evocare le identità globali. Se una persona può avere soltanto un'identità, allora la scelta tra il livello nazionale e quello globale diventa una sfida « o tutto o niente» . E lo stesso vale per i conflitti fra qualsiasi nostro sentimento di appartenenza e le fedeltà locali da cui possiamo essere condizionati. Ma una visione del problema in termini tanto elementari ed esclusivi rivela un equivoco profondo sulla natura dell'identità umana, in particolare sulla sua ineludibile pluralità.

Riconoscere l'esigenza di tenere in considerazione le rivendicazioni di un'identità globale non cancella la possibilità di dedicare attenzione anche ai problemi locali e nazionali. Il ruolo della scelta ragionata nella determinazione delle priorità non deve necessariamente assumere questa forma di aut-aut.

Ho cercato di individuare in precedenza una serie di problemi economici, sociali e politici dalle dimensioni globali, e le questioni politiche ad essi collegate, da affrontare urgentemente. Ci sono in particolare ottime ragioni per procedere a riforme istituzionali capaci di agevolare quel genere di cambiamenti necessari per rendere la globalizzazione più equa. Le avversità con cui i più vulnerabili e insicuri si trovano a fare i conti devono essere affrontate da più lati. La gamma di azioni necessarie va dalle politiche nazionali (ad esempio, l'urgenza di espandere il sistema dell'istruzione e della sanità pubblica) alle iniziative internazionali e alle riforme istituzionali (legate, per esempio, agli accordi

globali per combattere il traffico di armi, per migliorare l'accesso dei paesi poveri ai mercati delle economie più ricche, per rendere la legislazione sui brevetti e i sistemi di incentivi più favorevoli allo sviluppo e all'utilizzo delle medicine necessarie ai poveri della Terra e così via). Sarebbero cambiamenti importanti di per sé, ma oltre a questo, come già detto nel settimo capitolo, potrebbero contribuire a dare più sicurezza agli esseri umani, rendendo più difficile ai terroristi reclutare e addestrare militanti.

Potrebbero contribuire anche a modificare il clima di tolleranza nei confronti della violenza, un fattore che consente al terrorismo di crescere all'interno di società attraversate da profondi risentimenti.

C'è anche un problema di equità intellettuale nell'approccio alla storia globale, equità che è importante sia per una comprensione più completa del passato dell'umanità (e non è un compito da poco), sia per superare quella falsa sensazione di superiorità generale dell'Occidente che contribuisce, in modo del tutto gratuito, allo scontro di identità. Ad esempio, se recentemente si è parlato - e giustamente - della necessità, per gli individui di origine straniera che vivono in Europa o in America, di imparare qualcosa di più sulla civiltà occidentale, quasi nessuno sembra giudicare importante che i « vecchi britannici» , i « vecchi tedeschi» , i « vecchi americani» e così via sappiano qualcosa di più sulla storia intellettuale del mondo.

Non soltanto la storia del resto del mondo abbonda di straordinarie conquiste in diversi campi, dalla scienza e dalla matematica all'ingegneria, alla filosofia e alla letteratura, ma le fondamenta di molti degli aspetti peculiari di quelle che oggi vengono chiamate « civiltà occidentale» e « scienza occidentale» sono state profondamente influenzate da contributi provenienti da altri paesi del mondo (come è stato illustrato dal terzo al settimo capitolo). Le teorie delle culture o delle civiltà che ignorano il ruolo delle « altre» società, oltre a restringere gli orizzonti intellettuali dei « vecchi europei» o dei « vecchi americani» , lasciandoli con un'istruzione frammentaria, danno ai movimenti antioccidentali un falso sentimento di separazione e conflitto che contribuisce a dividere le persone secondo una linea di scontro, in gran parte artificiale, « Occidente contro Antioccidente» .

- "Un mondo possibile".

Spesso si sente dire, con evidente giustezza, che non si può sperare di avere, in un prossimo futuro, uno Stato democratico globale. E' vero, ma se per democrazia intendiamo (come dovrebbe essere, secondo quanto ho argomentato nei capitoli precedenti) la possibilità di discutere pubblicamente, in particolare la necessità di una discussione mondiale sui problemi globali, allora non saremo costretti a congelare a tempo indefinito la prospettiva di una democrazia globale. Non è una scelta « o tutto o niente» , e ci sono valide ragioni per far progredire una discussione pubblica ampia, anche se permangono molti limiti ineludibili e punti deboli rispetto alla portata di questo processo. Questo esercizio di identità globale può riguardare molte istituzioni, tra le quali, naturalmente, le Nazioni Unite, ma è importante anche l'impegno, che già è cominciato, delle organizzazioni dei cittadini, di

molte istituzioni non governative e di settori indipendenti dei mezzi di informazione.

Conteranno anche le iniziative prese dai tantissimi singoli individui che chiedono maggiore attenzione al tema della giustizia globale (in linea con le aspettative di David Hume, citate precedentemente, il quale riteneva che « i confini della giustizia si allargherebbero ancora»), Washington e Londra possono essere irritate dalle diffusissime critiche alla strategia della coalizione in Iraq, così come Chicago, o Parigi o Tokyo possono vedere con timore l'eclatante ostilità verso i commerci globali riscontrabile in alcuni settori delle cosiddette proteste antiglobalizzazione. Gli argomenti dei dimostranti non sono sempre corretti, ma molti di loro pongono, come ho cercato di spiegare, interrogativi molto importanti, e in questo modo contribuiscono costruttivamente al dibattito pubblico. E' anche così che la democrazia globale muove i primi passi, senza aspettare la nascita di un ipotetico maxi Stato globale sotto una forma pienamente istituzionalizzata.

Nel mondo contemporaneo esiste un'impellente necessità di interrogarsi anche sui valori, sull'etica e sul senso di appartenenza che da forma alla nostra concezione del mondo globale, oltre che sull'economia e sulla politica della globalizzazione. In una visione non solitarista dell'identità umana, impegnarsi su tali questioni non impone di "sostituire" le nostre fedeltà nazionali e le nostre lealtà locali con un sentimento di appartenenza globale, che si riflette nell'operato di un gigantesco « Stato mondiale» . Anzi, l'identità globale può iniziare a riscuotere quanto le è dovuto senza cancellare le altre fedeltà.

In un contesto molto diverso, parlando della sua visione integrata dei Caraibi (nonostante la loro immensa varietà di razze, culture, problematiche e storia), Derek Walcott scriveva:

"Non ho mai trovato quel momento

quando la mente era divisa in due da un orizzonte -

per l'orefice di Benares,

il tagliapietre di Canton,

come la lenza che affonda nell'acqua, l'orizzonte

affonda nella memoria" (4).

Una delle strade per opporsi alla miniaturizzazione degli esseri umani, che è il tema centrale di questo libro, potrebbe essere aprirsi alla possibilità di un mondo capace di superare la memoria del suo tormentato passato e vincere le insicurezze del suo difficile presente. Quando avevo undici anni, riuscii a fare poco per Kader Mia, mentre giaceva sanguinante sulle mie ginocchia, ma immagino un altro universo, non così lontano da essere irraggiungibile, in cui lui e io potremo affermare insieme le nostre tante identità comuni (anche se i solitaristi ululeranno minacciosi al cancello). Non dobbiamo

mai permettere che la nostra mente sia divisa in due da un orizzonte.

NOTE.

NOTE AL CAPITOLO 1.

N. 1. Langston Hughes, "The Big Sea: An Autobiography", Thunder's Mouth Press, New York 1940, p.p. 3-10 (trad. it., "Nel mare della vita", Einaudi, Torino 1948, p.p. 9-18).

N. 2. Robert D. Putnam, "Bowling Alone: The Collapse and the Revival of the American Community", Simon & Schuster, New York 2000 (trad. it., "Capitale sociale e individualismo: crisi e rinascita della cultura civica in America", Il Mulino, Bologna 2004).

N. 3. Esistono numerose dimostrazioni empiriche della tesi che l'etnocentrismo non vada necessariamente di pari passo con la xenofobia (conf. Elizabeth Cashdan, "Ethnocentrism and Xenophobia: A Cross-cultural Study", in « Current Anthropology» , 42, 2001). Eppure, in molti casi importanti, fedeltà etniche, religiose, razziali o altri tipi di fedeltà selettive sono state usate, in forma dilatata, per determinare atti di violenza contro altri gruppi. La vulnerabilità all'istigazione « solitarista» è il punto centrale di questo saggio.

N. 4. Jean-Paul Sartre, "Réflexions sur la question juive", Paul Morihien, Paris 1947 (trad. it., "L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica", Edizioni di Comunità, Milano 1960, p. 64).

N. 5. William Shakespeare, "Il mercante di Venezia", atto 3, scena 1, in Id., "Tutto il teatro", Newton Compton, Roma 1990, p. 83.

N. 6. Conf. Alan Ryan, "J. S. Mill", Routledge, London 1974, p. 125. Mill osservava che le sue opinioni sul suffragio femminile erano considerate delle « stravaganze sue personali» (J. S. Mill, "Autobiography" (1874), Oxford University Press, Oxford 1971 (trad. it., "Autobiografia", Laterza, Roma-Bari 1976).

N. 7. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order", Simon & Schuster, New York 1996 (trad. it., "Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale", Garzanti, Milano 2000).

N. 8. Cit. in « International Herald Tribune» , 27 agosto 2004, p. 6.

N. 9. Questa tematica verrà trattata nel quarto e nell'ottavo capitolo.

NOTE AL CAPITOLO 2.

N. 1. Vidiadhar S. Naipaul, "A Turn in the South", Penguin, London 1989 (trad.

it., "Nel sud", Mondadori, Milano 1989, p. 33).

N. 2. Conf. anche Leon Wieseltier, "Against Identity", Drenttel, New York 1996.

N. 3. Conf. il mio saggio "On Ethics and Economics", Blackwell, Oxford 1987

(trad. it., "Etica ed economia", Laterza, Roma-Bari 1988).

N. 4. Ho cercato di trattare i limiti intellettuali di questa particolare figura ipotetica, diffusa in alcuni settori del pensiero economico dominante, in "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", in « Philosophy and Public Affairs» , 6, 1977, ristampato in "Choice, Welfare, and Measurement", Blackwell, Oxford 1982 e Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1997 (trad. it., "Scelta, benessere, equità", Il Mulino, Bologna 1986), e anche in "Beyond Self-Interest", a cura di Jane J. Mansbridge, Chicago University Press, Chicago 1990.

N. 5. Conf. George Akerlof, "An Economic Theorist's Book of Tales", Cambridge University Press, Cambridge 1984 (trad. it., "Racconti di un Nobel dell'economia: asimmetria informativa e vita quotidiana", Università Bocconi, Milano 2003); Shira Lewin, "Economics and Psychology: Lessons for Our Own Day from the Early 20th Century", in « Journal of Economic Literature» , 34, 1996; Christine Jolls, Cass Sunstein, Richard Thaler, "A Behavioral Approach to Law and Economics", in « Stanford Law Review» , 50,1998; Matthew Rabin, "A Perspective on Psychology and Economics", in « European Economie Review» , 46, 2002; Amartya Sen, "Rationality and Freedom", Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 2002 (trad. it., "Razionalità e libertà", Il Mulino, Bologna 2005), saggi dal primo al quinto; Roland Bénabou, Jean Tirole, "Intrinsic and Extrinsic Motivation", in « Review of Economic Studies» , 70,2003.

N. 6. Conf. i contributi, fra gli altri, di George Akerlof, Rachel Kranton, "Economics and Identity", in « Quarterly Journal of Economics» , 63, 2000; J.B.

Davis, "The Theory of the Individual in Economics: Identity and Value", Routledge, London-New York 2003 ; Alan Kirman, Miriam Teschi, "On the Emergence of Economic Identity", in « Revue de Philosophie Économique» , 9,2004; George Akerlof, Rachel Kranton, "Identity and the Economics of Organizations", in « Journal of Economic Perspectives» , 19, 2005.

N. 7. Conf. Jörgen Weibull, "Evolutionary Game Theory", Mit Press, Cambridge (Massachusetts) 1995; Jean Tirole, "Rational Irrationality: Some Economics of Self-management", in « European Economic Review» , 46, 2002.

N. 8. Karl Marx, "Kritikdes Gothaer Programms" (1875) (trad. it., "Critica al programma di Gotha", trad. di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1990, p.p. 16-17).

N. 9. Pierre Bourdieu, "Questions de sociologie", Les Éditions de Minuit, Paris 1981 (trad. ingl., "Sociology in Question", Sage, London 1993, p.p. 160-161).

N. 10. E.M. Forster, "Two Cheers for Democracy", E. Arnold, London 1951.

N. 11. Sul rapporto tra l'io e la comunità, conf. l'illuminante analisi di C.

Taylor, "Sources of the Self and the Making of the Modern Identity", Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1984 (trad. it., "Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna", Feltrinelli, Milano 1993), e Id., "Philosophical Arguments", Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1995. Conf. anche l'acuta analisi su questo argomento e altri collegati fatta da W. Kymlicka in "Contemporary Political Philosophy: An Introduction", Clarendon Press, Oxford 1990 (trad. it., "Introduzione alla filosofia politica contemporanea", Feltrinelli, Milano 1996).

N. 12. Per la critica comunitarista alle teorie liberali sulla giustizia, conf.

in particolare Michael Sandel, "Liberalism and the Limits of Justice", Cambridge University Press, Cambridge 1982 (trad. it., "Il liberalismo e i limiti della giustizia", Feltrinelli, Milano 1994); Michael Walzer, "Spheres of Justice", Basic Books, New York 1983 (trad. it., "Sfere di giustizia", Feltrinelli, Milano 1987); Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberail Communitarian Debate", in "Liberalism and the Moral Life", a cura di Nancy L. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1989. Conf. anche la risposta di John Rawls alle critiche avanzate da Sandel e altri alla sua teoria della giustizia, in "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", in « Philosophy and Public Affairs» , 14, 1985, e in "Political Liberalism", Columbia University Press, New York 1993 (trad. it., "Liberalismo politico", Edizioni di Comunità, Torin o 1994), a cui Sandel replica nella seconda edizione (1998) del suo "Liberalism and the Limits of Justice". Commenti utili a questi accesi dibattiti si possono trovare in Kymlicka, "Contemporary" cit., cap. 6; Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", in « Political Theory» , 18,1990; Stephen Mulhall, Adam Swift, "Liberals and Communitarians", Blackwell, Oxford 1992. Il mio scetticismo nei confronti delle critiche comunitariste alle teorie sulla giustizia è illustrato in "Reason before Identity", Oxford University Press, Oxford 1999.

N. 13. Su questo argomento e su altri collegati, conf. "Dominating Knowledge", a cura di Frédérique Apffel Marglin, Stephen A. Marglin, Clarendon Press, Oxford

1993.

N. 14. Il ruolo del dissenso e della polemica nelle tradizioni indiane è trattato nel mio libro "The Argumentative Indian", Allen Lane, London 2005, e Farrar, Straus & Giroux, New York 2005 (trad. it., "L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana", Mondadori, Milano 2005).

N. 15. Sandel, "Liberalism" cit., p.p. 150-151.

N. 16. L'etica dell'identità ha un ruolo centrale nel comportamento individuale, proprio a causa delle ineludibili scelte sulle priorità da assegnare alle nostre numerose affiliazioni; conf. al riguardo la splendida analisi effettuata da Kwame Anthony Appiah nel suo "The Ethics of Identity", Princeton University Press, Princeton 2005. Conf. anche Amin Maalouf, "In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong", Arcade Publishing, New York 2001.

NOTE AL CAPITOLO 3.

N. 1. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order", Simon & Schuster, New York 1996 (trad. it., "Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale", Garzanti, Milano 2000).

N. 2. Alcune delle questioni che affronto qui sono trattate più diffusamente nel mio libro "The Argumentative Indian", Allen Lane, London 2005, e Farrar, Straus & Giroux, New York 2005 (trad. it., "L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana", Mondadori, Milano 2005).

N. 3. La questione della storia multiculturale e multireligiosa dell'India è affrontata in Sen, "The Argumentative Indian" cit.

N. 4. Huntington, "The Clash of Civilizations" cit., p. 71 (trad. it. cit., p.p.

90, 93-94).

N. 5. Oswald Spengler, "Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Veltgeschichte" (1918) (trad. it., "Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale", Guanda, Parma 2002, p.541).

N. 6. Conf. Shoki Nihon, "Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD. 697", trad. ingl. di W.G. Aston, Tuttle, Tokyo 1972, p.p. 128-133.

N. 7. Conf. Nakamura Hajime, "Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan", in "The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture", a cura di Charles A.

Moore, Tuttle, Tokyo 1973, p. 144.

N. 8. Alessandro, secondo quanto apprendiamo da Flavio Arriano, replicò a questo rimprovero ugualitarista manifestando lo stesso genere di ammirazione mostrata nel suo incontro con Diogene, anche se non cambiò neanche di una virgola il suo modo di agire (« l'esatto contrario di ciò che in quel momento professò di ammirare»). Conf. Peter Green, "Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography", University of California Press, Berkeley 1992, p. 428 (trad. it., "Alessandro Magno", Librex, Milano 1971).

N. 9. Alexis de Tocqueville, "De la démocratie en Amérique" (1835-1840) (trad.

it., "La democrazia in America", Rizzoli, Milano 2003, p. 19).

N. 10. Nelson Mandela, "Long Walk to Freedom", Little, Brown, Boston 1994, p. 21

(trad. it., "Lungo cammino verso la libertà", Feltrinelli, Milano 1995, p. 29).

N. 11. L'importanza della stampa per il dibattito pubblico è trattata nel mio libro "The Argumentative Indian" cit., p.p. 82-83, 182-184.

NOTE AL CAPITOLO 4.

N. 1. "Corpus of Early Arabic Sources for West African History", a cura e con annotazioni di N. Levtzion, J.F.P. Hopkins, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 285. Conf. anche "Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa 1325-1354", a cura di H.A.R. Gibb, Routledge, London 1929, p. 321. La citazione della traduzione italiana è tratta da "I viaggi di Ibn Battuta", a cura di Francesco Gabrieli, Sansoni, Firenze 1961, p. 236.

N. 2. "Corpus of Early Arabic" cit., p. 286. Abbiamo sostituito la forma abbreviata usata da Hopkins, "shar", con "sharia".

N. 3. Conf. Pushpa Prasad, "Akbar and the Jains", in "Akbar and His India", a cura di I. Habib, Oxford University Press, Delhi-New York 1997, p.p. 97-98.

N. 4. Il padre del re maratha, Raja Sambhaji, con cui Akbar si era alleato, non era nient'altri che Shivaji, che gli attivisti politici indù contemporanei considerano alla stregua di un supereroe, e da cui il partito induista intollerante Shiv Sena ha preso il nome (nonostante Shivaji fosse piuttosto tollerante, come riferisce lo storico moghul Khafi Khan, che sotto altri aspetti non lo ammirava affatto).

N. 5. Conf. Iqtidar Alam Khan, "Akbar's Personality Traits and World Outlook: A Critical Reappraisal", in Habib (a cura di), "Akbar and His India" cit., p. 78.

N. 6. Maria Rosa Menocal, "The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christian Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain", Little, Brown, New York2002, p. 86 (trad. it., "Principi, poeti e visir: un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani", Il Saggiatore, Milano 2003, p. 85).

N. 7. Ivi, p. 85 (trad. it. cit., p. 84).

N. 8. Conf. Harry Eyres, "Civilization Is a Tree with Many Roots", in « Financial Times» , 23 luglio 2005. Come ha osservato Jan Reed, « le opere di irrigazione dei Mori, successivamente estese, sono ancora oggi la base per l'agricoltura nelle regioni secche e aride della Spagna e del Portogallo» (Id., "The Moors in Spain and Portugal", Faber and Faber, London 1974, p. 235).

N. 9. Riferito da Michael Vatikiotis, "Islamizing Indonesia", in « International Herald Tribune» , 3-4 settembre 2005, p. 5. Conf. anche Id., "The Struggle for Islam", in « Far Eastern Economie Review» , 11 dicembre 2003, e M. Syafi'i Anwar, "Pluralism and Multiculturalism in Southeast Asia: Formulating Educational Agendas and Programs", in « Icip Journal» , 2, gennaio 2005.

N. 10. C'è anche la questione, contigua, di come dovrebbe essere interpretato l'islam in contesti politici e sociali, che include la necessità di una larghezza di vedute interpretativa: conf. al riguardo Ayesha Jalal, "Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam since 1850", Routledge, London 2000. Conf. anche Gilles Kepel, "Fitna: guerre au coeur de l'islam", Gallimard, Paris 2004 (trad. it., "Fitna. Guerra nel cuore dell'islam", Laterza, Roma-Bari 2006).

N. 11. Il consolidamento crescente in Pakistan di mass-media forti e in buona parte indipendenti, che si affidano all'impegno di giornalisti coraggiosi e lungimiranti, è un importante sviluppo positivo per la pace e la giustizia in questo paese dell'Asia meridionale, uno sviluppo che merita di essere riconosciuto all'estero più di quanto di solito non avvenga. Periodici come il « Friday Times» (con il coraggioso visionario Najam Sethi ad aprire la strada) e lo « Herald» , e quotidiani come « The Dawn» , « The Nation» , « The Daily Times» e « The News» si sono creati la fama di pubblicazioni che vanno a fondo, senza timori reverenziali, elemento che lascia buoni motivi di speranza per il futuro del paese. Ne sarebbe stato contento Faiz Ahmed Faiz, grande poeta e un tempo illustre direttore del « Pakistan Times» , che si impegnò con passione per la crescita di un mezzo di informazione indipendente, prima di essere distrutto dal governo militare e dall'estremismo politico. Faiz dovette affrontare il carcere, come Najam Sethi dopo di lui.

N. 12. Husain Haqqani, "Terrorism still Thrives in Pakistan", in « International Herald Tribune» , 20 luglio 2005, p. 8. Conf. anche il suo libro, brillante e ricco d'informazioni, "Pakistan: Between Mosque and Military", Carnegie Endowment for International Peace, Washington 2005. Interessanti anche i testi di Ahmed Rashid, Taliban: "The Story of the Afghan Warlords", Pan, Lon-don 2001, e "Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia", Tauris, London 2002 (trad. it., "Talebani: Islam, petrolio e il Grande scontro in Asia centrale", Feltrinelli, Milano 2002).

N. 13. Conf. gli "Human Development Reports" pubblicati annualmente dal Programma per lo sviluppo delle Nazioni Unite, un progetto avviato, e per molti anni diretto, da Mahbub ul-Haq. Dopo la sua intempestiva morte, questo lavoro, in gran parte di impostazione laica, è stato portato avanti in

Pakistan da un istituto fondato dallo stesso ul-Haq (e attualmente guidato con bravura dalla sua vedova, Khadija Haq).

N. 14. Judea Pearl, "Islam Struggles to Stake Out Its Position", in « International Herald Tribune» , 20 luglio 2005.

N. 15. E' particolarmente importante tenere conto dell'acuta distinzione illustrata con tanta chiarezza da Mahmud Mamdani: « Il mio scopo è mettere in discussione la concezione largamente condivisa [...] che le tendenze religiose estremiste possano essere equiparate al terrorismo politico. Il terrorismo non è un effetto necessario di tendenze religiose, che siano fondamentaliste o secolari; piuttosto, il terrorismo nasce da uno scontro politico» (Id., "Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror", Doubleday, New York 2004, p.p. 61-62; trad. it., "Musulmani buoni e cattivi. La guerra fredda e le origini del terrorismo", Laterza, Roma-Bari 2005, p.p. 68-69).

N. 16. Questo non significa negare che il campo dei precetti islamici non possa essere definito in modo leggermente diverso; conf., ad esempio, la distinzione che fa M. Syafi'i Anwar tra « approccio legal-esclusivo» e « approccio sostanzial-inclusivo» nel suo saggio "The future of Islam, Democracy and Authoritarianism in the Muslim World", in « Icip Journal» , 2, marzo 2005. Ma nessuna delle varianti può fare della religione l'identità onnicomprensiva di un individuo.

NOTE AL CAPITOLO 5.

N. 1. Albert Tevoedjre, "Winning the War against Humiliation", Undp, New York 2002, Rapporto della Commissione indipendente sull'Africa e le sfide del terzo millennio. Traduzione inglese di un rapporto originariamente pubblicato in francese col titolo "Vaincre l'humiliation", Paris 2002.

N. 2. Il coinvolgente romanzo di William Dalrymple sull'amore che supera le barriere razziali nell'India del diciottesimo secolo, "White Mughals", Flaminio, London 2002 (trad. it., "Nella terra dei Moghul bianchi: amore, tradimento e morte nell'India coloniale", Rizzoli, Milano 2002), quando circa un terzo degli uomini britannici in India viveva con donne del posto, sarebbe stato irreplicabile nel secolo successivo, quando i rapporti imperiali conobbero un irrigidimento sempre maggiore.

N. 3. James Mill, "The History of British India", London 1817; ripubblicato dalla University of Chicago Press, Chicago 1975, p. 247.

N. 4. Cit. nell'introduzione di John Clive all'opera di Mill, "The History of British India" cit., p. VIII.

N. 5. Mill, "The History of British India" cit., p.p. 225-226.

N. 6. William Jones è spesso considerato l'« orientalista» per eccellenza, e in un senso molto ovvio lo era. Ma è difficile sostenere l'esistenza di una comunanza di atteggiamento fra tutti gli orientalisti, da William Jones a James Mill. A questo riguardo, conf. il settimo capitolo (« Tradizioni indiane e

immaginario occidentale») del mio libro "The Argumentative Indian", Allen Lane, London 2005, e Farrar, Straus & Giroux, New York 2005 (trad. it., "L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana", Mondadori, Milano 2005).

N. 7. Mill trovò nelle opinioni di Jones sugli antichi matematici e astronomi indiani « la prova della stolta credulità con cui è stato considerato, per un certo periodo, lo stato della società tra gli indù» , ed era particolarmente divertito dal fatto che Jones avesse fatto queste affermazioni « con l'aria di crederci» (Id., "The History of British India" cit., p.p. 223-224). Nel concreto, Mill mette in un unico calderone teorie diverse: 1) il principio dell'attrazione gravitazionale, 2) la rotazione quotidiana della Terra e 3) il movimento della Terra intorno al Sole. Aryabhata e Brahmagupta concentrarono la loro analisi principalmente sulle prime due, e su queste, a differenza della terza, pronunciarono asserzioni specifiche.

N. 8. Mill, "The History of British India" cit., p.p. 223-224.

N. 9. Ivi, p. 248.

N. 10. Sen, "The Argumentative Indian" cit., capp. 6, 7 e 16.

N. 11. Partha Chatterjee, "The Nation and Its Fragments", Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1993, p. 6.

N. 12. Su questa e altre questioni collegate, conf. anche Sen, "The Argumentative Indian" cit., capp. 1-4 e 6-8.

N. 13. Akeel Bilgrami, "What Is a Muslim?", in "Identities", a cura di Anthony Appiah e Henry Louis Gates, Chicago University Press, Chicago 1995.

N. 14. Mamphela Ramphele, "Steering by the Stars: Being Young in South Africa", Tafelberg, Cape Town 2002, p. 15.

N. 15. Fareed Zakaria, "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew", in « Foreign Affairs» , 73 (marzo-aprile 1994), p. 113.

N. 16. Cit. in « International Herald Tribune» , 13 giugno 1995, p. 4. Conf. anche la brillante autobiografia di Lee Kuan Yew, "From Third World to First: The Singapore Story, 1965-2000", Harper Collins, New York 2000.

N. 17. W.S. Wong, "The Real World of Human Rights", discorso pronunciato dal ministro degli Esteri di Singapore alla seconda Conferenza mondiale sui diritti umani di Vienna, 1993.

N. 18. Cit. in John F. Cooper, "Peking's Post-Tienanmen Foreign Policy: The Human Rights Factor", in « Issues and Studies» , 30 (ottobre 1994), p. 69; conf.

anche J. Donnelly, "Human Rights and Asian Values: A Defence of « Western»

Universalism", in "The East Asian Challenge for Human Rights", a cura di Joanne Bauer e Daniel A.

Bell, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

N. 19. L'ho dimostrato in "Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy", Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997, ripubblicato in forma ridotta su « The New Republic» , 14 e21 luglio 1997. Conf. anche il mio libro "Development as Freedom", Knopf, New York1999, e Oxford University Press, Oxford 1999 (trad.

it., "Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia", Mondadori, Milano 2000), e anche "The Reach of Reason: East and West", in « New YorkReview of Books» , 20 luglio 2000, ristampato in "The Argumentative Indian"

cit.

N. 20. Sen, "Development as Freedom" cit., e anche Sen, Jean Drèze, "Munger and Public Action", Clarendon Press, Oxford 1989.

N. 21. Calcoli basati sui dati presentati dallo Stockholm International Peace Research Institute, http://www.sipri.org.

N. 22. Kwame Anthony Appiah, "In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture", Methuen, London 1992, p. XII.

N. 23. Meyer Fortes, Edward Evans-Pritchard, "African Political Systems", Oxford University Press, Oxford 1940, p. 12.

N. 24. Appiah, "In My Father's House" cit., p. XI.

N. 25. Anche laddove esistono movimenti politici con obiettivi locali, come le richieste dei palestinesi di avere un loro territorio e una loro sovranità, esistono letture politiche fondamentaliste di questi obiettivi che vedono questi conflitti locali nel quadro di una generale contrapposizione alla dominazione occidentale, a prescindere da quanto tali interpretazioni divergano dal modo in cui la maggior parte della gente che vive nel luogo in questione (nel caso specifico i palestinesi) giudica la natura della disputa.

NOTE AL CAPITOLO 6.

N. 1. Ho cercato di affrontare questa questione in "How Does Culture Matter?", in "Culture and Public Action", a cura di Vijayendra Rao, Michael Walton, Stanford University Press, Stanford (California) 2004.

N. 2. Conf. l'equilibrata valutazione di Joel Mokyr su questa complessa questione in "Why Ireland Starved: A Quantitative and Analytical History of the Irish Economy, 1800-1850", Allen & Unwin,

London 1983, p.p. 291-292. Conf. anche la conclusione di Mokyr che « l'Irlanda era vista dalla Gran Bretagna come una nazione aliena e addirittura ostile» (p. 291).

N. 3. Conf. Cecil Woodham-Smith, "The Great Munger: Ireland, 1845-1849", Hamish Hamilton, London 1962, p. 76.

N. 4. Conf. Andrew Roberts, "Eminent Churchillians", Weidenfeld & Nicolson, London 1994, p. 213.

N. 5. "Culture Matters: How Values Shape Human Progress", a cura di Lawrence Harrison, Samuel Huntington, Basic Books, New York 2000, p. XIII.

N. 6. Conf., a questo proposito, Noel McGinn, Donald Snodgrass, Yung Bong Kim, Shin-Bok Kim, Quee-Young Kim, "Education and Development in Korea", Council on East Asian Studies, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1980.

N. 7. William Cummings, "Education and Equality in Japan", Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1980, p. 17.

N. 8. Conf. Herbert Passin, "Society and Education in Japan", Teachers College Press, Columbia University, New York 1965, p.p. 209-211; conf. anche Cummings, "Education and Equality in Japan" cit., p. 17.

N. 9. Cit. in Shumpei Kumon, Henry Rosovsky, "The Political Economy of Japan", vol. 3, "Cultural and Social Dynamics", Stanford University Press, Stanford (California) 1992, p. 330.

N. 10. Conf. Carol Gluck, "Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period", Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1985.

N. 11. L'inclusione della libertà culturale nell'elenco dei fattori d'interesse dello « sviluppo umano» , nello "Human Development Report 2004" delle Nazioni Unite (Undp, New York 2004) rappresenta un importante arricchimento dell'analisi dello sviluppo umano.

N. 12. Conf. A. Sen, "Other People", pubblicato in "Proceedings for the British Academy 2002", e anche col titolo "Other People - Beyond Identity", in « The New Republic» , 18 dicembre 2000.

N. 13. William Shakespeare, "Twelfth Night, or What You Will" (1600) (ed. it., "La dodicesima notte", atto 2, scena 5, in Id., "Tutto il teatro", Newton Compton, Roma 1990, p. 329).

NOTE AL CAPITOLO 7.

N. 1. Francis Bacon, "De dignitate et augmentis scientiarum" (1605) (trad. it., "Del progredire della scienza: Nuova Atlantide", Istituto Geografico De Agostini, Novara 1966, p. 337).

N. 2. Ho affrontato tale questione nel discorso (intitolato "Global Doubts") tenuto alla cerimonia di conferimento delle lauree all'Università di Harvard, l'8 giugno 2000, pubblicato sulla rivista « Harvard Magazine» , 102, agosto 2000.

N. 3. Thomas Babington Macaulay, "Indian Education: Minute of the 2nd February, 1835", riprodotto in "Macaulay: Prose and Poetry", a cura di G.M. Young, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1952, p. 722.

N. 4. Howard Eves, "An Introduction to the History of Mathematics", 6a ed., Saunders College Publishing House, New York 1990, p. 237. Conf. anche Ramesh Gangolli, "Asian Contributions to Mathematics", Portland Public Schools Geocultural Baseline Essay Series, 1999.

N. 5. Va riconosciuto che la Gran Bretagna, sotto la guida di Tony Blair e Gordon Brown, si è impegnata molto per convincere i paesi del G8 a muoversi in questa direzione. Anche movimenti popolari guidati da personaggi pittoreschi ma sensibili, come Bob Geldof, hanno avuto un ruolo importante nel creare consenso su iniziative simili (a dispetto dello scetticismo con cui spesso vengono accolti questi movimenti eclatanti negli ambienti accademici).

N. 6. Conf. Jeffrey Sachs, "The End of Poverty: How We Can Make It Happen in OurLifetime", Penguin Books, London 2005 (trad. it., "La fine della povertà: come i paesi ricchi potrebbero eliminare definitivamente la miseria dal pianeta", Mondadori, Milano 2005).

N. 7. Il mio saggio "Gender and Cooperative Conflict", in "Persistent Inequalities", a cura di I. Tinker, Oxford University Press, New York 1990, tratta dell'estensione e della portata della combinazione fra cooperazione e conflitto.

N. 8. Conf. John F. Nash, "The Bargaining Problem", in « Econometrica» , 18, 1950; S. Nasar, "A Beautiful Mind", Simon & Schuster, New York 1999 (trad. it., "Il genio dei numeri: storia di John Nash, matematico e folle", Rizzoli, Milano 1999).

N. 9. In effetti, i primi teorici dell'economia di mercato, da Adam Smith, Leon Walras e Francis Edgeworth a John Hicks, Oscar Lange, Paul Samuelson e Kenneth Arrow, hanno cercato di mettere in chiaro che i risultati dell'economia di mercato sono strettamente legati alla distribuzione delle risorse e ad altri fattori determinanti, e hanno proposto - da Adam Smith in poi - metodi e strumenti per rendere più equi e giusti gli assetti economici.

N. 10. Conf. Paul Samuelson, "The Pure Theory of Public Expenditure", in « Review of Economics and Statistics» , 35, 1954; Kenneth Arrow, "Uncertainty and the Welfare Economics of Medical Care", in « American Economie Review» , 53, 1963; George Akerlof, "An Economic Theorist's Book of Tales", Cambridge University Press, Cambridge 1984 (trad. it., "Racconti di un Nobel dell'economia: asimmetria informativa e vita quotidiana", Università Bocconi, Milano 2003); Joseph Stiglitz, "Information and Economic Analysis: A Perspective", in « Economic Journal» , 95, 1985.

N. 11. Conf., al riguardo, George Soros, "Open Society: Reforming Global Capitalism", Public Affairs, New York 2000 (trad. it., "La società aperta", Ponte alle Grazie, Milano 2001).

N. 12. Conf., fra gli altri contributi, Joseph Stiglitz, "Globalization and Its Discontents", Penguin, London 2003 (trad. it., "La globalizzazione e i suoi oppositori", Einaudi, Torino 2002), e Sachs, "The End of Poverty" cit.

N. 13. La percentuale negli anni Novanta era dell'84,31 per cento, secondo le rilevazioni dello Stockholm International Peace Research Institute, e i dati più recenti indicano un consolidamento, piuttosto che un'inversione di tendenza, di questo quadro. La questione è stata trattata più diffusamente nel sesto capitolo. Dei paesi del G8 solamente uno (il Giappone) non esporta armi.

N. 14. La Vaccine Board e la Global Alliance for Vaccines and Immunization hanno fatto molto per estendere la disponibilità di vaccini nei paesi più poveri. Un buon esempio di proposta innovativa per accrescere gli incentivi allo sviluppo di questo tipo di medicinali è la possibilità di offrire una garanzia di acquisto di determinate quantità da parte di Ong globali e altre istituzioni internazionali; conf. Michael Kremer, Rachel Glennerster, "Strong Medicine: Creating Incentives for Pharmaceutical Research on Neglected Diseases", Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 2004.

N. 15. Il problema generale delle « frontiere globali della medicina moderna» è affrontato brillantemente da Richard Horton in "Health Wars", New York Review of Books, New York 2003. Conf. anche Paul Farmer, "Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor", University of California Press, Berkeley 2003, e Michael Marmot, "Social Determinants of Health: The Solid Facts", World Health Organization, Copenhagen 2003.

N. 16. Il ruolo dei servizi pubblici nel funzionamento equo dei processi di mercato è affrontato, con dovizia di esempi, nel libro che ho scritto insieme a Jean Drèze, "India: Development and Participation", Oxford University Press, Delhi-Oxford 2002.

N. 17. Conf., a questo proposito, la mia pubblicazione "Sharing the World", in « The Little Magazine» (Delhi), 5, 2004.

N. 18. David Hume, "An Enquiry Concerning the Principles of Morals" (1777), Op"en Court, La Salle (Illinois) 1966, p. 25 (trad. it., "Ricerca sui principi della morale", Laterza, Roma-Bari 1997, p.p. 41-43).

NOTE AL CAPITOLO 8.

N. 1. Amartya Sen, "Development as Freedom", Knopf, New York 1999, e Oxford University Press, Oxford 1999 (trad. it., "Lo sviluppo è libertà: perché non c'è crescita senza democrazia", Mondadori, Milano 2000).

N. 2. Sui problemi comuni agli Stati Uniti e all'Europa, conf. anche Timothy Garton Ash, "Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of Our Time", Allen Lane, London 2004.

N. 3. James A. Goldston, "Multiculturalism Is Not the Culprit", in « International Herald Tribune» , 30 agosto 2005, p. 6. Per un punto di vista differente conf. anche Kepel, "Fitna. Guerra nel cuore dell'islam" cit.

N. 4. Julie Henry, "Dumbed-Down GCSEs Are a « Scam» to Improve League Tables, Claim Critics", in « Daily Telegraph» , 28 agosto 2005, p. 1.

N. 5. Sull'enorme importanza dell'ibridizzazione nel mondo contemporaneo, conf.

Homi Bhabha, "The Location of Culture", Routledge, London 1994 (trad. it., I "luoghi della cultura", Meltemi, Roma 2001).

N. 6. Agence France Presse, 18 agosto 2005.

N. 7. La descrizione citata è dell'illustre presidente della Commissione sul futuro della Gran Bretagna multietnica, lord Parekh, in "A Britain We All Belong To", in « Guardian» , 11 ottobre 2000. Esistono numerose altre dichiarazioni dello stesso tenore, che spesso chiedono in forma più esplicita un sistema « federale» .

Lo stesso Bhikhu Parekh, tuttavia, ha presentato nei suoi scritti altre brillanti visioni del multiculturalismo; conf. in particolare "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory", Palgrave, Basingstoke

2000.

N. 8. Conf. Cornelia Sorabji, "India Calling", Nisbet, London 1934, e Vera Brittain, "The Women at Oxford", Harrap, London 1960.

N. 9. Dal testo di una conferenza stampa del primo ministro Blair del 26 luglio 2005. Tony Blair evidenzia un forte desiderio di equità culturale trattando le neonate scuole islamiche allo stesso modo delle scuole cristiane, di più antica istituzione. La questione è stata trattata anche nel sesto capitolo.

N. 10. Conf. M. Athar Ali, "The Perception of India in Akbar and Abu'l Fazl", in "Akbar and His India", a cura di Irfan Habib, Oxford University Press, Delhi 1997, p. 220.

N. 11. Sulla tradizione di dibattito fra diverse scuole di pensiero religioso (inclusi l'agnosticismo e l'ateismo), conf. il mio libro "The Argumentative Indian", Allen Lane, London 2005, e Farrar, Straus & Giroux, New York 2005

(trad. it., "L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana", Mondadori, Milano 2005).

N. 12. Da una conferenza stampa del 26 luglio 2005.

N. 13. "Indian Round Table Conference (Second Session) 7th September 1931-1st December 1931: Proceedings", Her Majesty's Stationery Office, London 1932; conf.

anche "The Nation's Voic"e, a cura di Chakravarti Rajagopalachari, J.C.

Kumarappa, Mohanlal Maganlal Bhatta, Ahmedabad 1932.

N. 14. Mohandas Gandhi, "The Future of India", in « International Affairs» , 10, novembre 1931, p. 739.

N. 15. Al di là della barbarie di quei terribili eventi del 2002 nel Gujarat, le questioni ideologiche (tra cui il tentativo di ricusazione delle teorie integrazioniste di Gandhi) messe in evidenza da quelle violenze, in gran parte organizzate ad arte, sono trattate efficacemente da Rafiq Zakaria, "Communal Rage in Secular India", Popular Prakashan, Mumbai 2002.

N. 16. « Indian Express» , 13 agosto 2005.

N. 17. Thomas Friedman, "The World Is Flat", Farrar, Straus & Giroux, New York 2005. Assai meno brillanti, peraltro, sono i risultati dell'India nel Kashmir, dove la politica regionale è stata egemonizzata dal terrorismo, frutto sia di apporti esterni che della ribellione interna.

NOTE AL CAPITOLO 9.

N. 1. Conf. anche il suo commovente (e tristemente illuminante) saggio "The Shallow Graves of Rwanda", con una Prefazione di Mary Robinson, I.B. Tauris, New York 2000.

N. 2. Conf. Will Kymlicka, "Contemporary Political Philosophy: An Introduction", Clarendon Press, Oxford 1990 (trad. it., "Introduzione alla filosofia politica contemporanea", Feltrinelli, Milano 1996).

N. 3. Conf. "The Real News from Iraq", in « Sunday Telegraph» , 28 agosto 2005, p.

24.

N. 4. Derek Walcott, "Names", in Id., "Collected Poems: 1948-1984", Farrar, Straus & Giroux, New York 1986.